الدكتور غسان الخالد

البدوقراطية

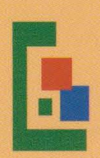
قراءة سوسيولوجية في الديمقراطيات العربية

سلسلة اجتماعيات عربية (٢)



منتدى المعارف

alMaaref Forum



البدوقراطيـة

قراءة سوسيولوجية في الديمقراطيات العربية

الدكتور غسان الخالد

سلسلة اجتماعيات عربية (٢)

البدوقراطية

قراءة سوسيولوجية في الديمقراطيات العربية

منتدى المعارف
alMaaref Forum

الفهرسة أثناء النشر - إعداد منتدى المعارف

الخالد، غسان

البدوقراطية: قراءة سوسيولوجية في الديمقراطيات العربية/ غسان الخالد.

١٥٨ ص. - (سلسلة اجتماعيات عربية؛ ٢)

ببليوغرافية: ص ١٤٩ - ١٥٨.

ISBN 978-614-428-015-7

١. الديمقراطية - البلدان العربية. ٢. الأحوال الاجتماعية - البلدان العربية. أ. العنوان.

300

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر منتدى المعارف»

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٢



منتدى المعارف

بناية «طبارة» - شارع نجيب العرداتي - المنارة - رأس بيروت

ص.ب: ٧٤٩٤ - ١١٣ حمرا - بيروت ٢٠٣٠ ١١٠٣ - لبنان

بريد إلكتروني: info@almaarefforum.com.lb

المحتويـــات

مقدمـة ٧

الفصل الأول : الديمقراطية الشعبية ١١

أولاً : الحزب الواحد ١٢

ثانياً : غياب المؤسسات ١٩

ثالثاً : الديكتاتورية العسكرية ٢٢

رابعاً : سمات الديمقراطية الشعبية ٢٤

خامساً : حكم العسكر ٢٦

الفصل الثاني : الشوراقراطية ٣١

أولاً : مفهوم الشورى ٣٣

ثانياً : الشورى بين الإلزام والاختيار ٣٦

ثالثاً : بين الشورى والديقمراطية ٤١

الفصل الثالث : الديمقراطية التوافقية :
النموذج اللبناني ٥٣

أولاً : بدايات ديمقراطية ملتبسة ٥٨

ثانياً : الطائف والتوافقية ٦٣

ثالثاً : طبيعة الديمقراطية التوافقية ٦٤

رابعاً : سمات الحقبة الحريرية ٦٦

الفصل الرابع : في العصبية، الدين والسلطة ٧٣

أولاً : مفهوم العصبية ٧٣

ثانياً : لماذا القوة والاستبداد؟ ٧٦
ثالثاً : العصبية والدين ٧٧
رابعاً : أهمية العصبية ووظائفها ٨١

الفصل الخامس : السلطة في الذهنية القبلية **٨٩**

أولاً : الشيخ ـ السلطة والدور ٩٠
ثانياً : صلاحية الشيخ ٩٢
ثالثاً : المجلس القبلي ٩٦
رابعاً : اتخاذ القرارات ٩٧
خامساً : المشيخة الوراثية ٩٩
سادساً : المشيخة الانتخابية ١٠٠

الفصل السادس : إشكالية المواطنة والرعية **١٠٧**

أولاً : شمولية الفكر القبلي ١٠٨
ثانياً : التصنيف القبلي ١٠٩
ثالثاً : الفرد في الفكر السياسي الإسلامي ١١١
رابعاً : إشكالية المواطنة ١١٢
خامساً : أزمة المواطنة في الدولة القُطرية ١١٤
سادساً : المشاركة السياسية ١١٥
سابعاً : المواطنة والاندماج الاجتماعي ١١٧

الفصل السابع : البدو قراطية **١٢٣**

أولاً : التنظيم السياسي القبلي ١٢٦
ثانياً : تعريف البدوقراطية ١٢٨
ثالثاً : مسألة الديمقراطية في الوطن العربي ١٣٠

خاتمـة **١٤٥**

المصادر والمراجع **١٤٩**

مقدمـــة

راودتني فكرة الكتابة عن الديمقراطية في الوطن العربي منذ ما يقرب من عقد من الزمن. وتريثت كثيراً لكثرة ما قرأته عنها. والحقيقة أن ما نشر إنما يصبّ في إطار الديمقراطية وفق المنظور الغربي. ولعل في هذه الرؤية محاولة إسقاط لن تكون ناجحة على الأغلب، لأن الديمقراطية وجدت في الغرب بيئة ملائمة حاضنة استطاعت من خلالها أن تطور نفسها على مرّ قرنين من الزمن تقريباً لتدخل تدريجياً في صلب الذهنية الغربية وتتحول إلى ثقافة تقوم على عادتين أساسيتين هما اعتبار الديمقراطية منهجاً في التفكير وأسلوباً في العمل السياسي أكثر مما هي صيغة مرسومة المعالم محددة المنبع.

وهناك مسألة أخرى ينبغي التوقف عندها وهي أن معظم المفكرين العرب وحتى الغربيين، إنما ينظرون إلى الديمقراطية نظرة إجرائية تتحقق بالانتخابات التشريعية وبتداول السلطة، من غير التدقيق في طبيعة القوانين الانتخابية، والرقابة والضوابط والعوامل المؤثرة في الانتخابات. وباختصار، من غير مراعاة البيئة الاجتماعية وطريقة أو آلية عملها الناتجة عن طبيعة بنيتها، أو المراحل التاريخية التي مرت بها وأدّت أو لم تؤدِّ إلى تطور هذه البيئة، وهي في نظرنا لا تزال بنية تقليدية محافظة.

من المسائل التي يجب أخذها في الاعتبار عند الكلام على الديمقراطية في المجتمع العربي هي المسألة الدينية الحاضرة دائماً وأبداً مع البنى الاجتماعية، وهما ينتجان معاً (البنية الاجتماعية والدين) منظومة قيم ثقافية واقتصادية وسياسية تتلاحم في ما بينها مشكلة ذهنية عامة تسِم المجتمع العربي بشكل أو بآخر بسمة خاصة يصعب عليها إسقاط المفاهيم الخارجة

عنها. فمحاولة التشبه بالديمقراطية البالغة للمستوى الحضاري الأرقى وجعلها قاعدة للحكم على ما هو ديمقراطي أو غير ديمقراطي لممّا يصعب علينا مسألة مقاربته لأن المفاهيم الحضارية والظروف السياسية عند العرب، وفي العالم الثالث بشكل عام، إنما تشكل (هذه المفاهيم والظروف)، بيئة مغايرة قد لا تصلح لأن تنمو فيها الأفكار الديمقراطية والمؤسسات الديمقراطية كما هو شائع في أوروبا والعالم الغربي.

من هنا يرى البعض أن اعتبار الديمقراطية كمنهج في التفكير وأسلوب في العمل السياسي يسمح لنا باعتبار الممارسات الديمقراطية على أنواع ودرجات، أي يخضعها بالتالي لمسألة النسبية. وهنا يصبح من المفيد الإشادة بالخطوات الديمقراطية المتحققة في هذا البلد أو ذاك وتحفيزه على السير خطوات أخرى بدلاً من النقد اللاذع الذي يسبب الإحباط، خصوصاً إذا ما اعتبرنا أن هذه الخطوات جريئة وشجاعة في المجتمعات التي تسيطر عليها البنى الاجتماعية من جهة والفكر الديني المشار اليهما سابقاً. ومن جهة أخرى، فإن مثل هذا النمط من التفكير يدفعنا عند معالجة مسألة الديمقراطية وتمحيصها إلى التدقيق في الأفكار المنقولة من البلدان التي تشكّل مهد الديمقراطية. فالديمقراطية هي قيمة، ولأنها قيمة فهي تعبّر عن أفضلية، وبالتالي فإن قبولها أو رفضها إنما يكون على أساس تفاضلي، ولأنها قيمة أيضاً فهي ستحتفظ بأفضليتها وأولويتها متقدمة بذلك على سائر القيم.

يذهب كل من إيليا حريق وغسان سلامة إلى اعتبار الديمقراطية مجموعة أفكار نمت وترعرعت في حضارة غربية، ولذلك وجب علينا التزام مبدأ ملاءمة الفكرة الدخيلة مع البيئة وابتكار آليات سياسية تتلاءم مع أوضاعنا الاجتماعية من غير أن نضحّي بالجوهر(١).

انطلاقاً من فكرة المواءمة هذه ارتأيت أن يكون عنوان الكتاب الذي بين أيدينا هو **البدوقراطية.** لم أقصد طبعاً إضافة مصطلح جديد في علم الاجتماع

(١) إيليا حريق. **الديمقراطية وتحديات الحداثة بين الشرق والغرب** (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠١)، ص ١٧. انظر أيضاً: **ديمقراطية من دون ديمقراطيين: سياسات الانفتاح في العالم العربي/ الإسلامي: بحوث الندوة الفكرية التي نظمها المعهد الإيطالي «فوندا سيوني إيني إنريكو ماتيي»،** جون ووتربوري [وآخرون]؛ إعداد غسان سلامة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥).

السياسي كمصطلح «الشوراقراطية»، والتي تعني المواءمة بين مفهومي الشورى الإسلامي والديمقراطية الغربية، وإنما أردت من هذا العنوان أن يكون معبّراً عن البنية الاجتماعية ومنهج التفكير الذي يغلب على المجتمع العربي مقروناً بآلية العمل السياسي التي يسميها خلدون النقيب «القبلية السياسية» أو «الديمقراطية القبلية» كما سنرى لاحقاً.

من هذا المنطلق جاءت الفصول الثلاثة الأولى من الكتاب عبارة عن قراءة سوسيولوجية لما يفترض أنها ديمقراطية مورست في أنظمة حكم مختلفة في العالم العربي. **فالفصل الأول** «الديمقراطية الشعبية»، قراءة سوسيولوجية للديمقراطية التي مورست في الدولة القومية حيث سيطرت النخب العسكرية الريفية على السلطة وتحالفت مع البورجوازية المدينية في محاولة منها لاستمرارها وديمومتها.

أما **الفصل الثاني** «الشوراقراطية»، فقد تناولنا فيه مسألة الشورى والديمقراطية، ورأي الفكر السياسي الإسلامي في الديمقراطية، في حين تناول **الفصل الثالث** «الديمقراطية التوافقية»: النموذج اللبناني في الممارسة الديمقراطية.

وسنجد في هذه الفصول معوِّقات أساسية للديمقراطية تتعلق بمسألة تداول السلطة أو توريثها، وإلغاء المؤسسات أو تهميش دورها، تعديلات دائمة للقوانين الانتخابية بما يتناسب وإعادة إنتاج السلطة ذاتها، بالإضافة إلى النظرة إلى المعارضة التي سيطرت عليها العقلية التآمرية والتخوينية. وقد اخترت أن يكون **الفصل الرابع** عن العصبية وعلاقتها بالدين والسلطة.

أما **الفصل الخامس** فقد تناولنا فيه «السلطة في الذهنية القبلية»، كيفية انتقالها والمجلس القبلي، وكيفية اتخاذ القرارات الهامة مشيراً إلى مسألة الاستئثار بالسلطة، التي تحوّل المحكومين بشكل أو بآخر إلى رعايا خاضعين عليهم واجبات وليس لهم حقوق، وهو ما اتسمت به معظم بل كل الأنظمة الشمولية، مما يطرح إشكالية التميز بين مفهومي الرعية والمواطنة، وهو ما تناولناه في **الفصل السادس**. والفصلان الخامس والسادس يشكِّلان تمهيداً موضوعياً **للفصل السابع** الذي جاء تحت عنوان «البدوقراطية». آخذين في الاعتبار أن البدوقراطية كما الديمقراطية، هي ثقافة تتسم بالشمولية أي

تطال مختلف المجالات الحياتية. ولكننا وفي إطار التأكيد على وجودها كنسق سياسي موروث وممارس آثرنا الإشارة إليها من خلال مؤشرين اثنين هما القوانين الانتخابية والمؤسسات. وهما مؤشران يدلّان بشكل أو بآخر على الديمقراطية كما هي معروفة في النظم الغربية، كما ويعبِّران بشكل أو بآخر عن هذه الثقافة. إنها محاولة لا ندّعي فيها الوصول إلى حقائق منتهية، لكنها تلقي بعض الضوء على ذلك، ونحن نستوضح من خلالها بعض ملامح المستقبل في ظل ما يشهده العالم العربي من تسارع الأحداث والحركات الاحتجاجية في ما جرت تسميته اصطلاحاً «الربيع العربي»، على أمل أن يكون هذا الكتاب الذي أقدمه لبنة معرفية تضاف إلى مداميك المعرفة السوسيولوجية.

الفصل الأول

الديمقراطية الشعبية

تعتبر الديمقراطية الشعبية مشابهة للديمقراطية الليبرالية لأنها تعتمد نظام الأكثرية في التمثيل، وهذه الأكثرية في القطاع الأكبر من المواطنين تتجسّد عملياً في العمال والفلاحين والجيش وأصحاب الدخل المحدود وصغار الكسبة إضافة إلى المعلمين والمثقفين والقرويين، وجميعهم يشكّلون السواد الأعظم والغالبية العظمى لمواطني الدولة في مواجهة الطبقة الغنية المتمثلة في كبار الملاك وأرباب العمل.

بهذا المعنى، فإن الديمقراطية الشعبية هي وليدة النظم الاشتراكية، فلماذا لم تتطور هذه الاشتراكية في مجال الحريات العامة؟ وما هي المعوقات التي حالت دون ذلك؟ وهل هي معوّقات داخلية أم خارجية؟ هذه الأسئلة ـ وغيرها الكثير ـ تضعنا في مواجهة البحث في إشكالية أسباب انهيار المنظومة الاشتراكية وأفول نجمها من غير أن ندري إمكانية عودتها في ظلال العولمة والنظام العالمي الجديد الذي بدأ كمشروع يخطو خطوات نوعية لدرجة اعتبر فيها أحد أهم منظّري النيو ـ ليبرالية أن سقوط الاتحاد السوفياتي ـ سابقاً ـ هو نهاية التاريخ، كما اعتبر أن الليبرالية انتصرت وأن الشعوب التي اعتمدتها كنظام اقتصادي سياسي ثقافي ـ . . . إلخ ـ قد دخلت في ما أسماه ما بعد التاريخ ـ وأن الشعوب التي ما زالت تعيش في التاريخ أصبحت مقصّرة جداً عن اللحاق بالرَّكب، وهو ما يتناغم مع مصطلح صراع الحضارات.

لن أناقش مسألة المعوقات الخارجية، على أهميتها، وإنما سأتناول المعوقات أمام تطور الديمقراطية الشعبية منطلقاً من الأسس الفكرية التي قامت عليها، كيف وقعت ضحية التنظير المؤدلج ورتابة الحزب الواحد

وغياب المؤسسات وتحكّم الصفوة السياسية وتجذّر هذه النخب في السلطة، وما يتركه هذا التجذر من آثار سلبية، إلى ما هنالك من معوقات تنموية وغيرها.

أولاً: الحزب الواحد

في التعريف، فإن الديمقراطية الشعبية هي النظام السياسي والاجتماعي والاقتصادي حيث تكون السلطة فيه لجماهير الشعب المشار إليها سابقاً، بقيادة حزب حاكم، ينظر إليه باعتباره الحزب القائد ذا الصفة الثورية الذي يعبر عن طموحات وتطلعات هذه الجماهير. وإذا كان هذا يمثل نقطة خلاف واختلاف مع الديمقراطية الليبرالية، فإن كليهما يعترف بوجود تفاوت اجتماعي بين المواطنين ووجود طبقات اجتماعية تكرس ـ وفق المنظور الاشتراكي ـ الديمقراطية الليبرالية سيطرة الطبقة المستغلة، وهي الطبقة الغنية صاحبة الامتيازات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، في حين أن الديمقراطية الشعبية تمثل مصالح الجماهير.

بين النظرية والتطبيق، نقع في مطبّات سياسية. تقول «روزا لوكسمبورغ» (Rosa Luxembourg) إن على البروليتاريا أن تقوم مباشرة بتنفيذ التحولات الاشتراكية بقرار حاسم، أي تحقيق ديكتاتورية الطبقة باشتراك نشيط وواسع للجماهير الشعبية فيها في جوّ من الديمقراطية الواسعة وليس وفق ديكتاتورية الحزب أو الصفوة[١]. فالمشاركة السياسية الجماهيرية الواسعة إن لم تتحقق، فإن الاشتراكية ستتحول إلى مجرد إملاءات من المثقفين الجالسين خلف الطاولة، وهي تفترض رقابة اجتماعية وتعتبرها من الأهمية بمكان حتى لا يصبح تبادل الخيرات محصوراً في حلقة مغلقة من موظفي الحكومة الجديدة[٢].

إن وجود رقابة اجتماعية لا يعني فقط مراقبة عمل الموجودين في السلطة باستمرار وديمومة من أجل درء الأخطار ومنع الفساد اللذين يرافقان مسألة التجذر في السلطة، بل يعني أن هذه الرقابة ينبغي أن تكون منظمة في

(١) نجدت زريقة، **الديمقراطية: قصة لم تكتمل فصولها بعد**... (دمشق: دار بلال، ١٩٩٨)، ص ١٨٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٨٣.

إطار مؤسساتي، أي إنها تقتضي وجود مؤسسات رقابية تتمتع باستقلالية تامة عن السلطة حتى تستطيع المحاسبة، وهو ما لم يتوفر ولن يتوفر في الأنظمة الديمقراطية ولا في الأنظمة الاشتراكية مع الإشارة إلى نسبية الفوارق في استقلال الأجهزة أو المؤسسات الرقابية بين هذين النظامين. ففي الدول الديمقراطية الغربية تكون مؤسسات الدولة وأجهزتها جزءاً من تركيبة الدولة بمعنى أنها تنفذ أيديولوجية الدولة بشكل مباشر أو غير مباشر. فكيف هي إذا الحال في الدول الاشتراكية؟

كذلك، فإن وجود الرقابة الاجتماعية، والحال هذه، يَفترض بالمثقفين الثوريين عدم الركون إلى السلطة وإن كانت منسجمة مع تطلعاتهم، ألّا يفقدوا الحس النقدي حتى لا يتحولوا إلى مصفقين للسلطة وأجهزتها، وهذا ما يفيد في أهمية مبدأ النقد والنقد الذاتي الذي تعتمده الأحزاب ذات الطابع الاشتراكي إذا مورس وفقاً لأصوله ولمعاييره ولأهدافه المتوخاة منه، وهذا لم يحصل على ما يبدو.

يعتبر مبدأ النقد والنقد الذاتي ملازماً لمبدأ الديمقراطية المركزية التي وسمت كل الديمقراطيات الشعبية الآخذة بالمذهب الاشتراكي. فما هي الديمقراطية المركزية؟

ـ الديمقراطية المركزية في الحزب الواحد

يعتبر مبدأ الديمقراطية أحد أهم مبادئ البناء الحزبي في الأحزاب الاشتراكية ذلك أنه يقوم بدور الناظم في بنيان الحزب الواحد وفق ما تشير إليه أدبيات حزب البعث العربي الاشتراكي السياسية الذي تعتبر أنه ينبع من مفهومين أساسين للحزب هما الحرية والثورية. فالديمقراطية تكفل حرية أعضاء الحزب في مناقشة واقتراح وانتخاب القيادات من الدنيا إلى العليا، والمركزية تصبح ضرورة ثورية يمليها الحرص (الخوف) على وحدة الحزب من النواحي التنظيمية والفكرية والسياسية، ولا تخفي الأدبيات السياسية للحزب أن المركزية ينبغي أن تكون نتاجاً لتحقيق الديمقراطية لإجراء الانتخابات التي يفترض أن تكون حرة واعية(٣).

---

(٣) نعتمد في هذا على: حزب البعث العربي الاشتراكي (سورية)، **منهاج التثقيف الحزبي**، دراسات تنظيمية ١٩٧٠ ـ ١٩٨٠ ـ ١٩٨٢.

الديمقراطية في الحزب والأحزاب المشابهة من حيث البنية التنظيمية تعني إيصال ـ بالانتخابات ـ قيادات تتولى شؤون الحزب وتضع خطط عمله. والمركزية تعني أن لهذه القيادات المنتمية حق وضع الخطط حصرياً، وعلى القيادات الدنيا وبقية أعضاء الحزب الالتزام بالقرارات العليا. وافتراض الانتخابات الحرة يعني استبعاد الإيحاءات والتوجيهات والتدخلات بشتى أنواعها في عملية الانتخاب. وهو ما يعارضه موريس دوفرجيه (Maurice Duverger) الذي يعتبر أن الانتخابات في الأحزاب الاشتراكية في أوروبا كما في بقية دول العالم إنما تتم عبر هذه الإيحاءات والتوجيهات من القيادات العليا إلى القيادات الدنيا وعموم المنتسبين لانتخابات تعيد إنتاج هذه القيادات نفسها بنفسها مما يؤمّن لها استمرارية وجودها في رأس السلطة السياسية تهيمن من خلالها على الحزب وسياساته والدولة التي يحكمها الحزب الواحد.

أدبيات الحزب تشير إلى علاقة عضوية متوازنة بين مفهومي الديمقراطية والمركزية، وما يمثلهما هذان المفهومان، الحرية من جانب والثورية والنظام من جانب آخر، بحيث لا يطغى أحدهما على الآخر فتتحول الديمقراطية إلى فوضى والمركزية إلى ديكتاتورية، والحقيقة أنه بغية استبعاد الفوضى بشكل كامل وتحت شعار الحرص على الحزب والخوف من الفوضى أو من كل ما يسمى انحرافاً نظرياً وقعت الأحزاب الاشتراكية في فخ الديكتاتورية بالإضافة إلى عوامل أخرى سنناقشها في فصل آخر. لكن من المفيد الإشارة إلى أن الديمقراطية التي تعني الشق السياسي الانتخابي ـ وهو مفهوم نعترض عليه لأن الديمقراطية ليست انتخابات فقط. مع ذلك، فإن الديمقراطية بهذا المعنى قد فقدت الكثير من معانيها على الصعيد الحزبي أو على الصعيد الوطني المتمثل في الانتخابات التشريعية وفق ما سنوضحه لاحقاً.

هذه المقاربة تبدو غير كافية من الناحية العلمية وحتى من الناحية المنهجية. ذلك أن حقيقة الفكر القومي من الناحية النظرية لا يمكن إلا أن يكون ديمقراطياً، من هنا تأكّد البحث عن معوقات مسيرة الديمقراطية في الدولة القومية وعلاقة هذه الديمقراطية بالفكر القومي، أو بمعنى آخر ضرورة أن يركز البحث على المعوقات التي هي ليست من الصعوبة بمكان إذا ما أخذنا بعين الاعتبار عنصري الزمان والمكان. الزمان الذي انتشر فيه الفكر

القومي والمكان الذي ساده. ومن خلال هذين العنصرين، فإن الإشارة إلى الشرائح الاجتماعية التي حملت لواء الفكر القومي من حيث مسألتي التنظير والتثقيف من جهة، ومن جهة أخرى، الشريحة التي احتضنته ودافعت عنه مدّعية حمايته من مسألة الانحراف النظري أو الطروحات البديلة التي قد تؤثر في مساره سلباً.

لقد نحا الفكر القومي أو أريد له أن ينحو المنحى الجماهيري، فتحوّلت الأحزاب القومية إلى أحزاب جماهيرية، وخصوصاً بعد أن احتضن العسكر الفكر القومي ووصل به إلى السلطة في مصر وسوريا وليبيا والسودان والعراق، ثم توافرت في العسكر ظروف انتشار وعوامل انتشار بأوسع مدى، وربما يكون الصراع العربي الإسرائيلي من أهم هذه العوامل التي ساعدت على تجذر سلطة العسكر وابتعادها شيئاً فشيئاً عن الاستعمار الأجنبي، وعن المجتمع المدني لصالح مجتمع العسكريتاريا(٤) إذ عرفت تلك الدول بدايات ديمقراطية(٥) إلى سؤال آخر يطرحه محمد عابد الجابري وهو: مع من يقف الحزب؟

يتوافق الجابري مع سلامة في وجود اللحظة الديمقراطية ويعتبر أنه كانت هناك حياة ـ ليبرالية ـ سياسية واقتصادية وإن كانت في طور التأسيس في كل من مصر وسوريا، والمغرب وتونس بعدهما. إلا أن الجابري يقلل من العوامل الداخلية لصلاح العوامل الخارجية عندما يعتبر أن براعم المجتمع المدني لم تحظَ بالرعاية ولا بالمهادنة من الغرب الذي سلك نحوها سلوك الاستعمار الجديد الذي اتخذ أوجهاً متعددة، كإحياء القوى التقليدية، القبلية والطائفية والتحالف مع قوى إسلامية تحت شعار مقاومة الشيوعية ومحاصرة الدول التي أنتجت ثورات تحريرية، هذا الحصار الذي أجهض مشاريعها وطموحاتها(٦).

قد تكون هذه المقولة صحيحة وبنسبة كبيرة، لكن من الضروري الإشارة إلى العوامل الخارجية لجهة ما تعلّق منها بنشوء الحزب وأهدافه، ثم آلية

---

(٤) غسان الخالد، «الفكر القومي والديمقراطية،» **النهار** (بيروت)، ٩/٥/٢٠٠٥.

(٥) غسان سلامة، **نحو عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشرعية الدستورية**، سلسلة الثقافة القومية؛ ١٠ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧).

(٦) محمد عابد الجابري، «مع من يقف الغرب،» **الاتحاد** (أبوظبي) ٢٢/٣/٢٠٠٥.

عمله وهو ما يعبّر عنه جورج بالانديه (Georges Balandier) بوضوح من غير أن يستبعد تأثير القوى الخارجية.

يعترف بالانديه أن الحزب السياسي هو أداة تحديث وخصوصاً في المجتمعات التي تعيش فترة تحديث، ذلك أن الوظائف التي يقوم بها الحزب إنما هي توجيه للاقتصاد الوطني وتغيير البنى الاجتماعية وغير ذلك. ومساهمة الحزب في التغيير في هذا المجال ستكون أكثر فعالية بقدر ما يكون نظام الحزب الواحد مسيطراً بشكل واسع في مرحلة ما بعد الاستقلال[٧].

بالإضافة إلى وظائف الحزب، فإن ارتباط الحزب من حيث ولاؤه للنخب العصرية التي تريد التغيير تجعل منه الأداة الأكثر فعالية في هذا المجال.

لكن الإشكالية في نظر بالانديه تعود لتطرح نفسها في ما أشرت إليه سابقاً وهو البيئة الجغرافية، والشريحة السكانية التي تحتضن هذا الحزب، ففي نظره أن الحزب غالباً ما يتشكل من جماعات وسيطة تسعى لأهداف حديثة معتمدة على أشكال ورموز تقليدية وروابط قبلية، حركات ثقافية، مما يفقد أدواتها الأكثر إيحاء بالحداثة (وسائل الإعلام) فعاليتَها نظراً لأنها مضطرة إلى التكيف مع البيئة التقليدية التي تريد التأثير فيها. وهي تلجأ إلى وسائل تقليدية لتقوية التماسك وتأسيس النفوذ لعناصرها[٨].

هذه الثنائية، تقليد ـ حداثة، المتناقضة أصلاً قد وسمت الخطاب السياسي الأيديولوجي بردّات فعل ضد موقف الخضوع. وقد قدم بالانديه مقاربة علمية على درجة من الواقعية عندما اعتبر أن الاستغلال والاضطهاد وتجميد الاستغلال هي أهم مقولاتها المؤثرة أكثر، بقدر مساهمتها في شرح التخلف التقني والاقتصادي. وبقدر ما تحددها ضرورة تغليب وحدة الأمة على خصوصيات شتّى الأنظمة. . . شخصية الزعيم تصبح مقدسة قد تتماهى مع شخصية المخلص[٩] وتصبح الأمة معها هدفاً لدين سياسي حقيقي تتولى

---

(٧) جورج بالانديه، **الأنتروبولوجيا السياسية**، ترجمة علي المصري (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٠)، ص ٢٠٧.

(٨) المصدر نفسه، ص ٢١٩.

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٠.

عندها الأيديولوجيا تبنّي خطابين أحدهما للنخب السياسية وللنشر في الخارج والثاني يوجَّه إلى الفئات الاجتماعية الأقل تأثراً بالتربية العصرية، مستلهمة بذلك الفلسفات الاجتماعية والمبادئ السياسية المعدَّة في الخارج. وهذا هو حال الفكر الاشتراكي والماركسي لبعض الصياغات الوطنية يُنتج عند بالانديه معادلة لا تخلو من التناقض في الممارسة السياسية للأنظمة. تتلخص هذه المعادلة في «أن أدوات فكرية أجنبية تصنع الفكر السياسي الحديث ولكنها موضوعة في خدمة تنمية قومية التوجيه وللدفاع غالباً عن الخصوصية».

وتعود هذه الثنائية المتناقضة مع «بيرك» في تجديد موقع «العرب بين الأمس والغد» مفسراً هذا الجهد من أجل التوافق مع الآخرين واستمرار الوفاء للذات، هذه «الضرورة المتناقضة» التي لا تجعل من المطالبة بالتحديث رفضاً تاماً للتقليد(١٠).

وهنا تأتي مسألة استحضار الماضي بإنجازاته، وحضارته، وبطولته وغير ذلك لتصبح أساساً في الأيديولوجية السياسية السائدة لدى الأنظمة، إنها معالجة للماضي بطريقة تؤمّن ردّ الاعتبار للحضارات والشعوب، وهنا أيضاً أكثر طوباوية. وفي نظر بالانديه فإن الانتقال من أسطورة ذات مضامين أيديولوجية إلى الأنظمة الفكرية الحديثة ذات المضامين الأسطورية يطرح المسألة التي تثار في كل المجتمعات قيد التحول. إنها مسألة الجدلية المستمرة بين التقليد والثورة(١١).

ما الرابط الموضوعي والعقلاني بين ما طرحه بالانديه والديمقراطية الشعبية؟

للإجابة عن هذا السؤال، أو التساؤل، لا بدّ من إعادة قراءة الطروحات أو الشعارات لأنظمة الحكم السائدة في الوطن العربي، وخصوصاً في نموذج الدولة الاشتراكية، حيث يبدو أن هذه الطروحات والشعارات قد حوّلتها النخب الحاكمة إلى أيديولوجيا طوباوية بالفعل. ولقد مارست هذه النخب، وما زالت تمارس، سياسات لاديمقراطية. ولا أقصد هنا بالديمقراطية نظاماً اقتصادياً سياسياً، أي ربط الديمقراطية بالليبرالية، لكن ما أقصده بالديمقراطية

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٠.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٢٢.

هو المشاركة السياسية على أوسع نطاق لأبناء الشعب وتكويناته الاجتماعية، وهو ما يفترض بهذا المعنى إمكانية تحقق للديمقراطية في نظام اشتراكي يعتمد الاقتصاد المخطط(١٢).

ويخلُص مؤلفو الكتاب إلى أن الجزء الأكبر من أزمة الدولة القطرية إنما يعود إلى التسلط والاستبداد وسوء إدارة الدولة والمجتمع بواسطة النخب الحاكمة(١٣)، أما التسلط والاستبداد فإنما يعودان بالأساس إلى اعتماد النظم العربية بشكل فعّال على الجيش لمحاولة تثبيت الحكم، وخصوصاً الدولة التي اعتمدت النظام الاشتراكي، حيث لعبت المؤسسة العسكرية دوراً ريادياً في الوصول إلى السلطة، وفي تثبيت هذه السلطة من خلال تطوير أجهزة الضبط والرقابة ونعني بذلك الجهاز المخابراتي(١٤).

لا يخفى على أحد أن من أهم عوامل استمرار النخب السياسية في السلطة وتجذّرها الذي يفيد طول استقرار فترة الحكم، هي المهارات والقدرات العالية لأجهزة الأمن والمخابرات(١٥). وتحول بذلك الدور الأمني للنخب العسكرية المسيطرة على الجيش إلى دور أمني سياسي، سيطرت فيه وعبره على مقاليد الأمور في شتى مجالات الحياة اليومية في الدولة، من التوظيفات إلى التعيينات والمناقلات إلى الانتخابات مستفيدة من الخبرة التي اكتسبتها خلال فترة تجذرها في السلطة، ومستفيدة من الدور الذي أعطي لها في حفظ الأمن لتجاوزه بعد ذلك إلى شتى أنواع التدخلات في شتى المجالات محققة سيطرة ما يسمى بالفعل الأمني على العقل السياسي.

لم تؤدِّ السيطرة إلى تجاوز الدور والوظيفة المنوطين بالمؤسسة العسكرية، بل تجاوزته إلى حد تعطيل المؤسسات الأخرى الموجودة في الدولة عبر فرض القرارات والإملاءات على هذه المؤسسات بما يتناسب

(١٢) هذا المعنى كان من النقد الموجَّه إلى: غسان سلامة [وآخرون]، **المجتمع والدولة في الوطن العربي**، منسق الدراسة ومحرر الكتاب سعد الدين إبراهيم، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨).

(١٣) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(١٤) حسنين توفيق إبراهيم، **ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ١٧ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ١٥٦، حيث يرى أن أغلب النظم العربية لم تتردد في استخدام وحدات الجيش وتوظيفها في ديناميات الحياة السياسية الداخلية.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٠٠.

ومصالح النخبة الحاكمة، وهم جزء منها أصلاً، وأحياناً كثيرة بما يتناسب وبعض المصالح الشخصية والميول الذاتية العاطفية، والتي أعطيت من خلال هامش كسب الود والارتباط بالحاكم أو بمن يدور في فلكه من خلال هرمية وظيفية معروفة التوجه والانتماء. وهذا ما حوّل الديمقراطية الشعبية في النظم الاشتراكية العربية إلى ديمقراطية شكلية، كما ديكتاتورية البروليتاريا في الاتحاد السوفياتي سابقاً.

ويؤكد مضمون **المجتمع والدولة في الوطن العربي** مقولة السيطرة هذه عندما يشير إلى أن جهاز الأمن شكل الأداة الرئيسة لفرض هيمنة الدولة والنظام الحاكم بالإضافة إلى إسناده مهام أخرى غير الوظيفة الأمنية متجاوزاً إياها إلى وظيفة الإشراف على التعليم والصحة والبلديات والجمعيات التطوعية لدرجة أنها أصبحت بعد انقضاء اللحظة الليبرالية «قمة السلطة التنفيذية الحقيقية»، ذلك أنها لا تخضع للسلطة التشريعية وتلتفّ على، أو لا تمتثل لِ/ أوامر السلطة القضائية[١٦].

وهكذا، فإن وجود أحزاب في الدولة القطرية لم يمنع الحزب الحاكم في مصر مثلاً من محاولات إحكام سيطرته وتقليص دور هذه الأحزاب بدرجة تشابه مع الحزب الطليعي وهو حزب البعث العربي الاشتراكي على الرغم من وجود أحزاب أخرى منضوية في ما يسمى الجبهة الوطنية، ولكن الحقيقة أن هذه الأحزاب ومنذ اللحظة التي اعترفت فيها بالدور الطليعي للحزب الحاكم قد ألغت دورها وجعلت نفسها في حالة تبعية تامة، محققة تراجعاً في الدور ومشاركة شكلية في الحياة السياسية، تفيد هذه المشاركة الشكلية أيضاً في مسألة الوجود الشكلي لهذه الأحزاب. وفي هذا المجال هناك أوجه تشابه بين الدول القطرية العربية، مصر، سوريا العراق قبل الغزو الأميركي، تونس، الجزائر والسودان، هناك أحزاب لكنها تحت لواء حزب واحد أو في مواجهة ضعيفة معه، مما يؤكد مقولة أحادية الحزب فعلياً لا صورياً.

ثانياً: غياب المؤسسات

المقصود طبعاً بالمؤسسات، مؤسسات المجتمع المدني. ذلك أن في بعض الدول العربية قد وجدت مؤسسات (نقابية ـ مهنية) لكنها كانت وليدة

(١٦) سلامة [وآخرون]، المصدر نفسه، ص ١٨١.

الحزب الحاكم مؤتمرة بأمره تنفذ سياسة هذا الحزب وفق المعايير والأهداف ذاتها، أو وليدة أجهزة الدولة، وفي كل الأحوال لم تصل هذه المؤسسات إلى عقلنة الإنسان فيها عقلنة مؤسساتية. بمعنى لم يصل الإنسان العربي إلى درجة التمتع بعقلية مؤسساتية لأسباب عديدة، مع أن المؤسسات تعتبر سنداً رئيساً لبناء الديمقراطية(١٧).

لقد أهمل كل من لينين وتروتسكي المؤسسات التمثيلية واستُبدلت بصفوة سياسية أوقعها في ما سمي الديكتاتورية البلشفية، ولذلك فإن البيروسترويكا التي حاول القيام بها الزعيم الروسي غورباتشوف قد أدت بطريقة أو بأخرى، إلى انهيار الاتحاد السوفياتي نتيجة لهذه الديكتاتورية ولغياب المؤسسات التمثيلية أو غياب دورها الفاعل، إن وجد(١٨).

إن اختصار المؤسسات ـ مؤسسات المجتمع المدني ـ بالحزب السياسي الحاكم أو إلغاءها لا يشكّل في رأينا كل الحقيقة لأن وجود مثل هذه المؤسسات، على أهميتها، إنما هو نابع عن تطور متدرج في الحياة المدنية. إنه تابع الديمقراطية الليبرالية الغربية.

والحديث عن مؤسسات مجتمع مدني في الدول العربية يختلف عنه في الدول الغربية من حيث آلية وجود هذه المؤسسات وآلية عملها، ومن حيث الأهداف التي تسعى إلى تحقيقها، ومن الأساس من حيث كيفية وجودها، أي الحاجة التي ولدتها.

من الناحية النظرية، المؤسسات موجودة وبكثرة. فمن نقابات المهندسين والمحامين والأطباء والصيادلة إلى النقابات العمالية إلى المؤسسات الدستورية الممثلة في مجلس الشعب والسلطة القضائية والهيئات النقابية إلى ما هنالك من مؤسسات متوزعة وفق تصنيف «المجتمع والدولة في الوطن العربي»، إلى مؤسسات سيادية متمثلة في الجيش وجهاز الأمن الداخلي، ومؤسسات خدمية كالتعليم والصحة، إلى المؤسسات الإنتاجية التي تحولت إلى قطاع عام عبر تأميم في كل من سوريا ومصر وليبيا والعراق وغيرها من الدول العربية ثم

---

(١٧) كريم الشيباني، **العرب: رهان الديمقراطية والسلام** (بيروت: دار الميزان، ١٩٩٤)، ص ٢٥.

(١٨) زريقة، الديمقراطية: قصة لم تكتمل فصولها بعد. . .، ص ١٨٥.

مشاهدة عودة القطاع الخاص في مصر أثناء حكم السادات وما تلاه، إلى القطاع المشترك في سوريا، وهو تزاوج بين القطاعين العام والخاص في تحولّ ممنهج ومدروس نحو القطاع الخاص ومزيد من الحرية الفردية.

لكن وجود هذه المؤسسات لا يعني بالضرورة احتمال عقدها وتوفر شروط عملها بالطريقة التي تصبح فيها هذه المؤسسات مستقلة وتشكل قوى ضبط على السلطة. فمعظم هذه المؤسسات في الدولة الاشتراكية ربط وجوده بالأساس بوجود النظام، واعتبر أن مصالحه مؤمّنة ومحافظ عليها، طالما أن النظام محافظ على وجوده. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار ما سبق وأشرنا إليه من سيطرة الجهاز الأمني على الكثير من هذه المؤسسات بالنفوذ، أمكننا معرفة كيف تدار هذه المؤسسات بالإملاءات والإيحاءات وليس بفعل مصالح ذات بعد مؤسساتي. وهو ما يتعارض مع العقل المؤسساتي ويحوِّل هذه المؤسسات بالتالي إلى أشكال صورية كما تتحول إلى جزء من أجهزة السلطة لضبط آلية وحركة المنتمين إليها، ومعه تفقد هذه المؤسسات دورها الفاعل وشروط تحسين ظروف وجودها.

ولعل هذا هو المعنى الذي قصده الرئيس جمال عبد الناصر في أثناء مباحثات الوحدة الثلاثية عام ١٩٦٣ عندما لاحظ الخلط بين مفهوم المنظمات الشعبية، أو بالأحرى في الأدب السياسي للبعث، إذ من وجهة نظره أن هذا يوقعنا في خطأ جسيم، لأن النتيجة الوحيدة لهذا الفهم هي انعزال الحزب عن الشعب الذي سيضطر إلى ممارسة ديكتاتورية، هي ديكتاتورية الحزب الواحد، من هنا يرى عبد الناصر ضرورة أن يكون هناك حزب قائد وفي الوقت ذاته توجد المنظمات الشعبية التي تقودها طليعة، والتي تقود بدورها الطلائع الثورية.

هذا الخلاف الفكري كان أساسياً بين حزب البعث وعبد الناصر الذي كان بودّه أن يعطي المنظمات الشعبية دوراً فاعلاً وهي المكونة بنظره من النقابات والمؤسسات الجماهيرية والتعاونيات... والأهم من ذلك أنها «مش ضروري تكون كلها أعضاء في الحزب أبداً»(١٩). وهو ينطلق من ذلك آخذاً

(١٩) صفوت حاكم، «تطور الفكر القومي العربي عند عبد الناصر وميشال عفلق: دراسة مقارنة،» **الفكر العربي**، العدد ٢٢ (١٩٨١)، ص ٥٨٤ ـ ٥٨٥.

بالتجربة اللينينية التي لم تعتمد على الحزب في بداياتها، بل وفق رأيه كان لينين يقول «إن السلطة لمجالس السوفيات». والحقيقة أن ما حذر منه الرئيس عبد الناصر قد وقع في شَرَكه لاحقاً، والسبب هو النفوذ القوي للأجهزة الأمنية التي أدارت بخبرة وتمرّس هذه المؤسسات وحوّلتها إلى أداة لتنفيذ مصالحها ومصالح السلطة الحاكمة، وفي ذلك عودة من جديد إلى ديكتاتورية الحزب الحاكم.

ثالثاً: الديكتاتورية العسكرية

والديكتاتورية في الديمقراطيات الشعبية ليست حالة طارئة أو استثنائية، بل هي سمة هذه الديمقراطيات. ولقد حاول جورج لوكاش (Georg Lukcs) التنظير لديمقراطية شعبية موجودة في فكر ماركس، ومتمثلة في الممارسة اللينينية، لكنه عزا التحول اللاحق في الممارسة السياسية إلى الديكتاتورية الستالينية، وحمّل ستالين مسؤولية هذا التحول، وهذا ما نقرأه من خلال كتابه **البديل الحقيقي: ستالينية أم ديمقراطية اشتراكية؟**[٢٠]. ويميز لوكاش في كتابه بين الديمقراطية الغربية التي يصفها بالإمبريالية المهيمنة بواسطة التلاعب[٢١]، وبين الديمقراطية الاشتراكية التي ينظر لها في كتابه.

ومع ذلك، فإن لوكاش يعترف أن لينين نفسه قد وقع في أخطاء لم يكن في الامكان تجاوزها، منها على سبيل المثال لا الحصر: البيروقراطية التي شجعها بشكل أو بآخر في معظم المهمات حتى العسكرية منها[٢٢]. وهنا نجد عند لوكاش عوة إلى عسكرة الديمقراطية الاشتراكية أو الشعبية كما اتسمت بها بعض الأنظمة العربية. كما نلاحظ أيضاً وقوف السلطة في وجه «دولنة» النقابات والمؤسسات، وربما يكون هذا المنع خطأ استراتيجياً وقعت فيه معظم الأنظمة العربية التي اعتمدت هذا النموذج من الديمقراطية عن قصد أو غير قصد، لكنه خطأ ستدفع ثمنه لاحقاً.

يعتبر النموذج الليبي الذي فرضه معمر القذافي خير معبّر عن هذا

(٢٠) جورج لوكاش، **البديل الحقيقي: ستالينية أم ديمقراطية اشتراكية؟**، ترجمة سناء أبو شقرا (بيروت: دار الفارابي، ١٩٩٠).

(٢١) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٥٧.

المثال. فمعمر القذافي الذي حاول أن يرث عبد الناصر سياسياً كزعيم وقائد قومي قد سعى إلى صيغة مختلفة عن صيغة عبد الناصر للقومية المجاهدة، وقد عبّر عن هذه الصيغة في **الكتاب الأخضر** الذي حاول فيه البحث عن ديمقراطية إسلامية في مقابل الديمقراطية الغربية، فاستهل بحسب خليل أحمد خليل «عصر الجماهيريات». فالجماهير في الحالة الثورية يجب أن تعيد انتظامها في دولة ثورية. ولم يعد من الواقعية والثورية وضع الجماهير في تصرف الدولة، ولا الادعاء بأن الدولة تمثل الجماهير وأنها موضوعة في تصرف الشعب. ولذلك فالجماهير يجب أن تحكم ذاتها مباشرة، وأن تدافع عن ذاتها. من هنا كانت فكرة إيجاد ما عرف بـ «اللجان الشعبية» التي انتشرت في كل قرية ودسكرة في إطار سلَّم تراتبي، وصولاً إلى القيادة المركزية القابض عليها بيد من حديد، حتى في إطار المؤسسة العسكرية فإن القذافي لم ينظّم جيشاً له الأطر التنظيمية ذاتها المعروفة في كل دول العالم، وذلك كله في إطار رفضه لكل أنواع المؤسسات لسببين هما:

١ ـ أنه يعتبر أن المؤسسات البرلمانية المستعارة من الليبرالية أو التوتاليتارية، يمكن تزييفها من خلال ألاعيب تمثيل الطبقات.

٢ ـ أن مجلس قيادة الثورة يعتبر بمثابة «حزب حاكم» عليه العمل لإعطاء السلطة، كل السلطة للجماهير وفقاً لأحكام وشروط الديمقراطية المباشرة في إطار ما يسمى الانتساب إلى «ديمقراطية مناضلة» لا الديمقراطية العسكرية» كما في أقطار عربية أخرى[٢٣].

من المفيد الإشارة إلى أن اللجان الشعبية كفكرة قد وجدت عملياً في سوريا خلال ما عرف بأحداث الإخوان في الثمانينيات، وأوجدها السوريون في لبنان خلال وجودهم، وخصوصاً في الريف في ظل غياب الدولة، واعتبروها سلطة محلية يمكن التعاون معها لحل معظم الإشكالات الأمنية والمعيشية، كما عرفت «اللجان الشعبية» أيضاً في لبنان في مخيمات اللاجئين الفلسطينيين.

على أية حال، يفترض ما أشرنا إليه سابقاً العمل الجاد على إزالة كل

---

(٢٣) خليل أحمد خليل، **العرب والديمقراطية: بحث في سياسة المستقبل** (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٤)، ص ٤٦.

التباس وكل إشكال بين الجيش والشعب في الوطن العربي، حيث يمارس الحكم إيهام المحكومين بأن «الجيش هو الشعب» وأن «الشعب هو الجيش»، وهذا ما يعبّر عنه من خلال الاحتفالات بعيد الجيش في الدول العربية بشكل عام، احتفالات شعبية مع ملاحظة ظاهرة طارئة على الصعيد اللبناني في هذا الخصوص، وهي ظاهرة تعليق اليافطات بهذه المناسبة والتي تحمل تواقيع البلديات وشخصيات معروفة. ولا يعني هذا بالضرورة التأييد الكامل للمؤسسة العسكرية، بل غالباً ما تعبّر عنه حالة الانقسام السياسي في البلد والتي يخشى انتقال عدواها إلى المؤسسة العسكرية، كما يعبر في دول أخرى عن ضرورة تجاوز القمع والاضطهاد الممارس من الأجهزة الأمنية التابعة لهذه المؤسسة بحق المحكومين.

رابعاً: سمات الديمقراطية الشعبية

تتسم الديمقراطيات الشعبية والأنظمة التي أخذت بها، بمجموعة من الصفات المشتركة. وبصرف النظر عن تقارب هذه الأنظمة جغرافياً أو تباعدها، أو عن نوعها سواء أكانت أنظمة عسكرية أم مدنية، فإن هذه الصفات تشكّل قواسم مشتركة بين هذه الأنظمة. ونحن لن نعدد هذه السمات على شكل تكراري، إنما سنذكرها أو نذكر بعضاً منها يفترض أن يكون موجوداً في الدولة حتى تكون دولة عصرية مع الاعتراف بغياب هذه السمات عن الانظمة الآخذة بالديمقراطية الشعبية، أو غياب دورها الفاعل والمستقلّ، إن وُجد. ومن هذه السمات:

١ ـ وجود حزب حاكم واحد يتسلّم السلطة ولا يتخلى عنها: وإذا وجدت أحزاب أخرى فهي ضعيفة التمثيل، لا بل إن تمثيلها يحدد بما يتركه لها الحزب الحاكم على شكل فضلات، فالحزب الحاكم دائماً يملك أغلبية الثلثين في المجالس التشريعية وما يزيد قليلاً، حتى يتسنى له التشريع وفق ما يريد وما يؤمّن مصلحته. والدولة الوحيدة التي لم تسمح بوجود الأحزاب هي ليبيا كما سبق وأشرنا، حيث اعتبر القذافي أن مجلس قيادة الثورة هو الحزب.

٢ ـ غياب المؤسسات: في بعض الأنظمة لا وجود لمؤسسات المجتمع المدني التي تشكّل قوة ضاغطة كما في النظام الليبي. أما الدول الأخرى فإننا نشهد وجود الكثير من المؤسسات والنقابات، لكن دورها مسلوب من

الأنظمة والسلطة الحاكمة، وهي تحوّلت إلى مؤسسات تابعة تتحكم فيها السلطة كما تشاء، ابتداء من اختيار ممثليها وانتهاءً بطرق عملها وبرامجها. وباختصار، فإن هذه المؤسسات هي جزء مكمّل للسلطة وليست قوى ضاغطة. وبغياب دورها الذي يفترض أن يكون فاعلاً، فإن وجودها الشكلي يفقدها الكثير، ويفرغها من مضمونها، ويحوّلها بالتالي إلى أشكال صورية ليس إلا.

٣ ـ الإقصاء: إن معظم الأنظمة التي اعتمدت هذا النوع من الديمقراطية قد أخذت بمبدأ الإقصاء، إقصاء الآخر أو المعارض. إنه إقصاء وصل في الكثير من الأحيان إلى حدّ الإلغاء. وإذا أردنا أن نذكر بعض الأمثلة فإننا سنرى أنه ما من سلطة أو نظام إلا وقد اعتمد هذا المبدأ، مبدأ إلغاء الآخر أو إقصائه. وهكذا نرى أنه تمّ اقصاء الرئيس الجزائري أحمد بن بلة، وإقصاء الرئيس السوداني جعفر النميري، كما تم إقصاء كل الناصريين زمن حكم أنور السادات في مصر، وكذلك إقصاء أنصاره بعد اغتياله وتسلّم حسني مبارك. كما تم إلغاء أحمد حسن البكر الرئيس العراقي بعد سيطرة صدام حسين على السلطة، وأقصى الرئيس السوري حافظ الأسد، شقيقه رفعت ونفاه إلى الخارج.

إن مبدأ الإقصاء لا يرتبط على ما يبدو بهذا النوع من الدول، وإنما يبدو كأنه سمة من سمات الأنظمة العربية حتى الملكية منها، وهنا نذكر على سبيل المثال لا الحصر، إقصاء الملك حسين وهو على فراش الموت شقيقه من ولاية العهد وإحلال نجله محله، وهو الملك عبد الله. وكذلك الانقلاب الذي قام به نجل أمير قطر على والده وهو في الخارج وتسلّم السلطة. وبمناسبة الحديث عن الانقلاب «الأبيض»، فقد جرى اصطناع نظرية انقلابية (الثورة داخل النظام) لتبرير الانقلاب كثورة، كانقلاب جذري، كعملية تغيير جذرية، وشاعت حكاية «الأيديولوجية الانقلابية» وديمقراطية «الثورة الوحدوية» على تعبير خليل أحمد خليل، من غير التساؤل: لماذا قام العسكريون، ويقومون، وسوف يقومون بانقلاباتهم؟[٢٤].

وهنا نقع على نقطة خلاف جوهرية بين الغرب والشرق: ففي حين أن

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٥١.

الغرب اعتمد في «بوليميكه» (Polemique) السياسي على استيعاب الآخر كما يقول فريدريك معتوق، فإنه في الشرق قد قام على مبدأ الإقصاء والإلغاء، وهو ما شكل كما سنرى لاحقاً فرصة لهذا الفريق المُقصى أو الملغى للاستعانة بالآخر، أياً كان الآخر، حتى ولو كان «الشيطان» لإسقاط السلطة.

خامساً: حكم العسكر

قد يتراءى للبعض أن العسكر لم يحكم إلا في بعض الدول العربية حيث شاعت الانقلابات العسكرية كحل للوصول إلى السلطة. لكن الصورة السياسية العامة تسمح لنا بالملاحظة أن البلدان العربية التي لا يحكمها العسكر تخضع مداورة لنمط الحكم العسكري نفسه. ففي هذه البلدان تلعب العائلة المالكة أو الحاكمة دور القيادة العسكرية، وترتكز في حكمها مباشرة على جيش نظامي قبلي أو ديني. ولا نستغرب في هذه الحالة كيف أن الأمير سلطان بن عبد العزيز ولي عهد المملكة العربية السعودية قد بقي في منصبِه كوزير للدفاع مدة تناهز الخمسين عاماً.

ويمكن القول إن في لبنان، البلد العربي الذي يعتبر الأكثر ديمقراطية، شهد من العام ١٩٥٨ وحتى العام ٢٠٠٨ أي خلال نصف قرن وصول أربعة جنرالات إلى سدّة الرئاسة هم فؤاد شهاب، ميشال عون (أقصي بعد سنة من تسلّمه)، إميل لحود (مدّدت ولايته نصف ولاية)، وميشال سليمان. وبعملية حسابية بسيطة نرى أن العسكر قد حكم لبنان ما يقرب نصف المدة، أي حوالي خمسة وعشرين عاماً، سادت فيها العقلية العسكرية، هذا إن استبعدنا مؤقتاً، وعلى مضض، النفوذ المخابراتي للأجهزة الأمنية خلال الفترة السابقة واللاحقة على حكم العسكر. وعندما نتحدث عن عسكرة النظم فليس بالضرورة أن يحكم العسكري مباشرة، وإنما بشكل غير مباشر، من خلال تحكم الأجهزة الأمنية وتدخلها في الحياة العامة. وهنا تظهر الثنائيات المتحالفة في السلطة على الشكل التالي: الحزب والعائلة، العسكري والملك، الجيش والدولة. ومن الملاحظ أيضاً أنه عند وجود إشكالية ما حول السلطة، غالباً ما يتم استحضار الجنرال العسكري ليكون البديل من خلال شعار «الجيش والشعب» الذي سبق وذكرناه، ويصبح بذلك الجنرال وكأنه خشبة الخلاص كما في لبنان مثلاً.

أما في بقية الدول فيضاف مثلاً إلى مقولة الجيش والشعب، مقولة الجيش «المعقدن» كما في سوريا، ولا نستغرب في هذا الإطار تسلّم المجلس العسكري في مصر زمام السلطة بعد خلع الرئيس حسني مبارك، كما لا نستغرب حل الجيش العراقي بعد الاحتلال الأمريكي له وإعادة تأسيسه على قاعدة مختلفة عما كانت عليه، كما لا نستغرب الانشقاقات التي حصلت في الجيش اليمني على قاعدة عائلية. وهنا يلاحظ خليل أحمد خليل أن الجيش هو العنصر الثالث والأساسي في الثلاثية الحاكمة في الوطن العربي والمتمثلة في الطوبى الدينية (الشورى الديمقراطية الإسلامية) والقومية (الاشتراكية العربية)[٢٥]، وهو ما يشكل تحدياً كبيراً خصوصاً عندما نضع الجيش أو العسكر في مواجهة الشعب، وهو وهمٌ طالما كرّسته الأنظمة الحاكمة، مما يطرح التساؤل التالي: كيف يمكن الخروج من الوهم إلى الواقع؟ أو بالأحرى، كيف يمكن الانتقال من الوهم الاستبدادي إلى نظام ديمقراطي؟

إن تغييب المؤسسات أو ممارسة النفوذ عليها عبر تدخُّل السلطة، هو ما رمى إليه أو قصده الباحث جورج طرابيشي عندما تكلم عن ذلك ملخصاً الإشكالية، إشكالية الدولة والمجتمع المدني، بتسلط السلطة أو ما أسماه عدوان الدولة على السلطة[٢٦]. ففي نظره لا تكمن المشكلة في قوة حضور الدولة على حساب المجتمع المدني ومؤسساته. لأنه، وبتوافق تام مع ماكس فيبر، يرى أن الوظيفة الأولى للدولة هي احتكار ممارسة العنف الشرعي في المجتمع. لكن هذه الوظيفة الجوهرية للدولة تنتفي مع الأنظمة العربية لأن السلطة دائماً حسب رأيه تكسر هذا الاحتكار الشرعي للعنف بالسماح لنفسها بممارسة العنف ضد الدولة وضد المجتمع. وعندما نقول ضد الدولة فهذا يعني ما سبق وأشرنا إليه في معرض الحديث عن النفوذ الذي تمارسه السلطة، وخصوصاً عبر أجهزتها الأمنية على القطاعات الأخرى الاقتصادية والتربوية والصحية وغير ذلك.

على أية حال لا ينطبق هذا الواقع على الأنظمة العربية التي أخذت

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٢٦) جورج طرابيشي، **تجارب ديمقراطية في البلدان العربية** (بيروت: الجامعة اللبنانية، ٢٠٠٣)، ص ٥٩.

بالمبدأ الاشتراكي والديمقراطية الشعبية فقط وإنما يمتدّ ليشمل الأنظمة العربية الملكية والرئاسية. ذلك أن من طبيعة أهل السلطة القيام بمحاولات مدّ النفوذ وتعميمه على سائر القطاعات الاجتماعية في محاولة للإمساك بزمام الأمور التي سرعان ما تتحول إلى تجذُّر في السلطة مع ما يستدعي ذلك من سلوكيات حيوية يومية ويجعل من هذه الممارسات القاعدة وعكسها هو الاستثناء في محاولة قلب للمفاهيم وللمعايير. ولعل هذا هو المعنى الذي أشار إليه غسان سلامة عندما قال إن النظام الديمقراطي عبر التاريخ وفي معظم القارات والبلدان كان هو الاستثناء، وأن النظام التسلطي هو القاعدة[٢٧].

لكن هذا الكلام لا ينفي وجود ملامح ديمقراطية أو ما يسميها غسان سلامة «هنيهات عابرة»[٢٨]. ومما لا شك فيه أن بعض مؤشرات الديمقراطية في الوطن العربي قد تمّت في نهاية الألفية الثانية، وإن لم تكن هذه المؤشرات في المجال السياسي، أو بمعنى، وإن لم تطل هذه المؤشرات المجال السياسي للديمقراطية والذي يعتبر ـ هذا المجال السياسي ـ التكريس الأبرز للديمقراطية. لكن وضمن هذا الاطار أي، المجال السياسي أو الوجه السياسي للديمقراطية، فإن الإشكالية هي في التسلط المتطرف للسلطة والذي يصل إلى حدّ المرض السلطوي.

لعل الإشارة إلى أن مقاربة الديمقراطية وفق هذا المنظور فقط، فيها شيء من النقص في التحليل، وإن كان البعض يرى في الجانب السياسي، الجانب الأكثر تجسيداً وتمثيلاً للديمقراطية، فإن الحقيقة مختلفة. لأن الديمقراطية هي مجموعة قيم وسلوكيات أحد جوانبها المجال السياسي الذي يكرّس بالسلطة ونوعيتها وكيفية ممارستها، وقد تتساوى بهذا المعنى، ولو أحياناً الدول الديمقراطية مع الدول غير الديمقراطية وفق عامل الزمن والمرحلة. إذ قد تقوم الدولة الديمقراطية، ولو أحياناً، ولو بصورة مؤقتة، بممارسة سلوك غير ديمقراطي.

نستنتج مما تقدم أن ما يسمى بـ «الديمقراطيات الشعبية» قد اتسمت

---

(٢٧) سلامة [وآخرون]، **المجتمع والدولة في الوطن العربي**، المصدر نفسه، ص ٤١.
(٢٨) المصدر نفسه، ص ٤١.

ببعض السمات الموروثة خصوصاً لجهة عدم تداول السلطة ولسيطرة الأجهزة الأمنية على الطريقة الستالينية كما عبر عنها جورج لوكاش على المؤسسات التي يفترض أنها كانت ستشكل قاعدة يبنى عليها للمجتمع المدني غير المعروف في الثقافة الموروثة أصلاً. بالإضافة إلى تحالف السلطة المتمثلة في النخب العسكرية الريفية مع البورجوازية المدينية ذات التأثير الواضح في الحياة اليومية لعامة الناس والمتحالفة أيضاً مع المؤسسات الدينية التي تحوّلت بدورها تابعة لسلطة أو ملحقة بها في إطار ما اصطلح على تسميته «فقه السلاطين»، إضافة إلى مسألة إقصاء أو إلغاء الآخر بشتى الأساليب.

وسنرى أن هذه السمات لا تكتنف الديمقراطيات الشعبية فقط وإنما سنلاحظ وجودها أيضاً في السلطات ذات الطابع الإسلامي، كما سنرى في الفصل الثاني.

الفصل الثاني

الشوراقراطيــة

تمهيد

أود أن أشير بداية إلى أن هذا المصطلح قليل الاستخدام. وهو عبارة عن دمج لمصطلحين مختلفين في المعنى والمتن، في الأصل وفي الممارسة. لكنه محاولة من بعض المفكرين الإسلاميين للتقريب بين الديمقراطية كمصطلح أنتجه الفكر الغربي وبين الشورى التي وردت في النصوص الإسلامية. وقد ارتبط مفهوم الديمقراطية مع مفهوم الشورى بالفكر الإسلامي المعاصر، كمحاولة من محاولات التجديد والمعاصرة. ومع ذلك، فإن هذه المحاولة تدخل في إشكالية أساسية تنعكس على كل المجهودات التأصيلية والاجتهادات. فالقياس هنا لا يحل التناقض لأن كلا المفهومين ينتمي إلى بنية فكرية مختلفة، لها عناصر وجزئيات ومكونات مختلفة ومتباينة[1]. والبنية وفق الجابري هي منظومة من العلاقات الثابتة في إطار بعض التحولات، ما يعني وجود ثوابت، إضافةً إلى أن هذه العناصر المتضمنة داخل العلاقات البنيوية التي تجعل منها أجزاء تكتسب دلالاتها ووظيفتها من الكل الذي تنتمي إليه[2].

ومن الملاحظ أن الانقسام لدى المفكرين الإسلاميين حول استخدام

---

(١) حيدر إبراهيم علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، ص ١٣٩.

(٢) محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، ص ٥٢.

مصطلح الديمقراطية لا يختلف عن غيره من المصطلحات الحديثة إذ نقع دائماً على ثلاثة آراء تندرج في إطار المُعارض والموافق والتوافقي. فالمعارضون ينطلقون من فكرة عدم جواز مقارنة الإسلام كبنية ونظام مع الأنظمة الأخرى كالشيوعية أو الليبرالية، إذ إن الإسلام وفق رأيهم لا يقارن إلا بنفسه، أي بالإسلام. وهذه تمثل وجهة نظر حزب التحرير على الأقل كما عبّر عنها تقي الدين النبهاني، الذي يتميز، كما يقول منير شفيق، بالتركيز على «تصحيح المفاهيم»(٣). فالنبهاني لا يريد أن يعالج نظام الحكم في الإسلام بحسب مشاكل العصر، بل حلّ ومعالجة مشاكل العصر وفق النظم الإسلامية، لأن الإسلام هو النظام الأصلح(٤)، مفرّقاً في سياق حديثه بين نوعين من المعارف هما: المعارف العلمية والمعارف النظرية. المعارف الأولى ذات طابع شمولي عالمي ويؤخذ منها وينتفع بها بصرف النظر عن المصدر، أما المعارف النظرية التي يطلق عليها اسم المعارف الثقافية، وتشمل الفلسفة والاقتصاد والسياسة، فلا يجوز وفق رأيه التأثر بها لأنها تفسد الإسلام وتطمس هويته(٥). ووفق النبهاني، فإن الفقهاء لم ينتفعوا بالثقافات غير الإسلامية ولم يدرسوها لأن الشريعة الإسلامية نسخت جميع الشرائع، وأمر أصحابها بتركها وإن لم يفعلوا ذلك فهم كفار(٦).

يعتبر هذا الرأي بمثابة قاعدة يعتمدها الكثير من المفكرين الإسلاميين بشكل يصعب معه الحديث عن الديمقراطية في المجتمعات العربية لأنها وفق هؤلاء المفكرين دخيلة على الإسلام.

وسنشير لاحقاً إلى البناء الفكري الذي يلجأ إليه هؤلاء المفكرون في إطار المقاربة الموضوعية لمفهومَي الديمقراطية والشورى، حيث سنبين نقاط الاختلاف والتشابه بين المفهومين من حيث العوامل المشكِّلة لهما والإرث

(٣) منير شفيق، **الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات: ثورات ـ حركات ـ كتابات** (تونس: دار البراق، ١٩٨٩)، ص ٣٢.

(٤) تقي الدين النبهاني، **نظام الحكم في الإسلام** (القدس: منشورات حزب التحرير، ١٩٥٣)، ص ٩.

(٥) إحسان سمارة، **مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي** (بيروت: دار النهضة الإسلامية، ١٩٩١)، ص ١٦٠.

(٦) تقي الدين النبهاني، **الشخصية الإسلامية** (القدس: منشورات حزب التحرير، [د. ت.])، ص ٢١٨ ـ ٢١٩.

الثقافي التاريخي لكليهما بالإضافة إلى البنية الثقافية السائدة والمشكِّلة أصلاً بفعل عوامل اجتماعية واقتصادية وسياسية ذات جذور تاريخية يصعب معها توقع إمكانية حل هذا الخلاف الجذري لدى المفكرين الإسلاميين والفكر السياسي الإسلامي بشكل عام، لأن مفهوم الديمقراطية كغيره من المفاهيم الحديثة الآتية من الغرب التي تدغدغ مشاعر بعض المفكرين فيحاولون البناء عليها للتوفيق بينها وبين الفكر الإسلامي، وغالباً ما يضيع هؤلاء المفكرون في متاهة تحديث الإسلام أو أسلمة الحداثة.

قد تحمل هذه المقدمة ضمناً موقفاً من مسألة الشورى والديمقراطية، ولا أنفي ذلك، وأعتقد أن تحليل مفهوم الشورى سيدعم مثل هذا الموقف خصوصاً عند مقارنته مع مفهوم الديمقرطية.

أولاً: مفهوم الشورى

وردت لفظة الشورى في القرآن الكريم مرتين، الأولى في سورة آل عمران ﴿**فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ**﴾[٧]، والثانية في سورة الشورى ﴿**وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ**﴾[٨] ويُجمع المفسرون على أن مسألة الشورى والمشاورة تتعلق بالاجتماع المدني، أي أنها تطال نواحي حياتية لم يتناولها النص. ويبدو أن التطبيق العملي لمسألة الشورى في زمن الرسول (ﷺ) كانت في أمور الحرب فقط.

يبني ابن كثير في **تفسيره** على هذه القاعدة فيعدد المرات التي شاور فيها الرسول (ﷺ) أصحابه، فيذكر يوم بدر في الذهاب إلى العير، وكذلك في أُحُد حيث شاورهم في البقاء أو الخروج من المدينة، كما شاورهم يوم الخندق ويوم الحديبية[٩]. وقصْر الشورى على الحرب غايته أن يطيب الرسول (ﷺ) قلوب أصحابه. إلا أن البعض يوسع دائرة الشورى لتشمل

---

(٧) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.

(٨) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآية ٣٨.

(٩) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **تفسير ابن كثير** (القاهرة: مكتبة مصر،[د. ت.])، ج ١، ص ٤٢٠، وج ٤، ص ١١٨.

مجالات أخرى لم يأتهم عن النبي (ﷺ) فيها أثر ولم ينزل عليه من وحي. لكن هذا البعض ورغم التوسع في دائرة الشورى فإنه يعود ويركز على أمور الحرب ومواقع المعارك(١٠).

ولعل السبب في ذلك يعود إلى أن الشورى لم تمارس في الإسلام السياسي عملياً إلا مرة واحدة عندما اختار عمر بن الخطاب ستة من الرجال المبشَّرين بالجنة ليختاروا واحداً منهم يولونه أمورهم. وما عدا ذلك فإن الشورى لم تطبَّق إطلاقاً في الحكم الإسلامي. وعملية اختيار الخليفة عمر هؤلاء الأشخاص كانت إلى حد ما نخبوية، كما إنها لم تكن خياره الأول. فخياره الأول كان الاستخلاف، وهو القائل «لو كان أبو عبيدة بن الجراح حياً لاستخلفته. . . ولو كان سالم مولى أبي حذيفة حياً لاستخلفته»(١١).

لن نناقش هنا مسألة الاختيار إذ إن هذه المسألة شكّلت، ولا تزال تشكّل، موضوعاً خلافياً في الفكر السياسي الإسلامي بشكل عام وصل إلى حد معرفة الحاكم قبل التشاور والاتفاق عليه كما يذكر التاريخ (١٢). لكن في المسألة أمران يتوجب التوقف عندهما وهما **مسألة الإمامة** في الصلاة والفرق بينها وبين الإمامة في السياسة، **ومسألة الاستخلاف** التي تستوجب لاحقاً مسألة البيعة.

في المسألة **الأولى** فإن الرسول (ﷺ) قد أمر أن يؤم المصلين أبو بكر الصديق (رضي الله عنه)، وقد فسر هذا الأمر لاحقاً، أو لنقل أنه أقرن بالإمامة في السلطة. في حين أن الخليفة عمر (رضي الله عنه) قد ميّز بين إمامة الصلاة وإمامة السلطة. ولذلك وبعد تعيينه للرجال المنوط بهم اختيار الحاكم، أمر أن يصلي «صهيب» بالناس ثلاثة أيام على أن يتم خلال هذه الفترة اختيار الأمير أو الحاكم. وهو بذلك قد حدد فترة زمنية لاختيار الحاكم لا يجوز تجاوزها لأن مصالح الأمة وفق منظوره لا يجوز أن تتأخر أكثر من ذلك(١٣).

---

(١٠) أحمد عبد الفتاح بدر، **مفهوم الشورى في أعمال المفسرين** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٩١)، ص ٣٣، نقلاً عن: علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، ص ١٥٣.

(١١) أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، **العقد الفريد** (بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر، ١٩٨٣)، ج ٣، ص ٢٨٤.

(١٢) الرواية بكاملها منشورة في: المصدر نفسه، ص ٢٨٤ ـ ٢٨٥.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٨٥.

ويجب أن نشير هنا إلى أن الشورى في حد ذاتها وكما أرادها عمر لم تكن بعيدة عن العصبية القبلية، إذ إن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) قال «إن رضي منكم ثلاثة رجلاً فكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف، (مسعد لا يخالف ابن عمه عبد الرحمن، وعبد الرحمن صهر عثمان لا يختلفون).

وهو ما يعني أن مسألة الاختيار كانت معروفة سلفاً، خصوصاً وأن عبد الرحمن بن عوف قد اعترف بأحقية علي (رضي الله عنه) عندما سأله وقال: «إنك أحق بالأمر لقرابتك وسابقتك وحسن أثرك، فمن أحق بها بعدك من هؤلاء؟»[١٤]. اعترف عبد الرحمن بن عوف بأحقية علي (رضي الله عنه) لكنه لم يرشحه ولم يختره.

أما في المسألة **الثانية** أي مسألة الاستخلاف فهي أن يختار الحاكم أو الأمير رجلاً يتولى الحكم من بعده ثم يطلب له البيعة والتأييد. ويعتبر ابن خلدون أن من واجبات الأمير أو الحاكم أن يراعي شؤون الناس في حياته وأن ينظر لهم بعد مماته، ويقيم لهم من يتولى أمورهم كما كان هو يتولاها[١٥]. ويرى ابن خلدون أن مسألة الاستخلاف (تعيين ولي العهد)، هي أمر طبيعي إذ إن أبا بكر (رضي الله عنه) قد استخلف عمر (رضي الله عنه) بمحضر من الصحابة فأجازوه وأوجبوا على أنفسهم طاعة عمر (رضي الله عنه)وكذلك يرى ابن خلدون في مسألة الشورى، وهو يذهب بعيداً عندما يعتبر أنه لا يجوز اتهام الإمام في هذا الأمر وإن عهد إلى أبيه أو ابنه لأنه مأمون على النظر لهم في حياته خصوصاً إذا كان هناك ما يدعو إليه «مصلحة أو توقُّع مفسدة» كما وقع في عهد معاوية. وهنا يجب أن نشير إلى أن ابن خلدون يبرر البيعة المقرونة بالعصبية (الوالد والولد والأخ. . .)، تلك العصبية التي لا بد منها للوصول إلى غايتها التي هي الملك، مع أنه يرى أن العصبية في البدايات الأولى لم يُحتجْ إلى مراعاتها «لما شمل الناس من صبغة الانقياد والإذعان وما يستفزُّهم من تتابع المعجزات الخارقة»[١٦].

والملاحظ أن ابن خلدون، والفقهاء قد أضفوا على مسألة توارث السلطة التي هي سمة من سمات السلطة القبلية صفة الشرعية الدينية عن طريق جواز

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٨٦.

(١٥) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة**، ط ٢ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٩)، ص ٣٧٢.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٣٧٧.

الاستخلاف وأخذ البيعة[١٧]. وهو، أي ابن خلدون، لم ينكر ذلك. فهو يعرف تماماً أن مسألة السلطة لم تأخذ الاهتمام اللازم في بداية الخلافة كما إنه يؤكد أن «شأن العصبية المراعاة في الاجتماع والافتراق في مجاري العادة لم يكن يومئذ بذلك الاعتبار»[١٨].

ثانياً: الشورى بين الإلزام والاختيار

هل الشورى واجب شرعي؟ وما هي مجالاتها؟ هل هي ملزمة؟ وما هي حدود الالتزام بها؟ أسئلة كثيرة تُطرح في مسألة الشورى، وقد نقع من خلال الردود على هذه الاسئلة على تناقضات في الفكر السياسي الإسلامي خصوصاً في مسألة فصل الدين عن الدولة حيث يكتب الشاوي قائلاً: «إن تعطيل الشورى في تاريخ الدولة الإسلامية بقي محصوراً في مجال السياسة والحكم، أما في مجال التشريع والفقه، فقد بقي علماء المسلمين يمارسون الشورى بحرية كاملة من دون تدخّل الدولة والحكام، ولم يبدأ هذا التدخل في حرية الاجتهاد وسيادة الشريعة إلا في العصر الحديث، حين استوردنا النظريات العصرية التي إستغلها الحكام وأعوانهم للتدخل في تشريعنا وتعطيل تطبيق الشريعة بواسطة دساتير وقوانين وضعية»[١٩] ويتساءل حيدر إبراهيم علي «ألا يوحي مثل هذا القول بفصل الدين عن السياسة طوال التاريخ الإسلامي؟»[٢٠].

وإذا كانت الشورى لم تمارس عملياً في السلطة إلا مرة واحدة إذا أخذنا في الاعتبار كيفية انتقال السلطة من عمر (رضي الله عنه)، فلماذا يحاول الغنوشي الحديث عن السلطة منذ فترة معاوية فقط؟ ولماذا تبرير اغتصاب السلطة كما يقول هو نفسه وجواز قبولها خوفاً من الفتنة كما ارتأى العلماء في ذلك الحين؟ يقول الغنوشي: «الأمة لم تُعطَ الحكم الحق، الحكم

---

(١٧) حول السلطة القبلية وسماتها، انظر: فؤاد إسحق الخوري، **السلطة لدى القبائل العربية** (بيروت: دار الساقي، ١٩٩١)، ص ٣٣، وغسان الخالد، **الذهنية القبلية في المشرق العربي** (طرابلس: دار ومكتبة الجامعة، ١٩٩٨)، ص ٢٣٧ ـ ٢٤٦.

(١٨) ابن خلدون، **المقدمة** ص ٧٦.

(١٩) توفيق محمد الشاوي، **فقه الشورى والاستشارة**، ط ٢، (المنصورة: دار الوفاء، ١٩٩٢)، ص ١٣ ـ ١٤.

(٢٠) علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، ص ١٥٤.

اغتُصب من الأمة بالانقلاب، لكن هذا الانقلاب لم يكن على الشريعة بل على سلطان الأمة... ولم يكن واضحاً بأن ثمة انقلاباً على الدولة... لأن الدولة ظلت تحترم الشريعة، والعلماء أعطوا بيعتهم لهذه الدولة»[٢١].

بالعودة إلى مسألة إلزامية الشورى، فإن غالبية العلماء أقروا بإلزاميتها واختلفوا في مجالاتها وطريقتها. إذ إن ثمة مسائل لا تخضع للشورى كالحدود الشرعية والفرائض الدينية. من هنا يرى البعض أن الشورى واجب شرعي ولكن الاختلاف حول طريقتها، وهذا ما يعني وجوب فعل الشورى نفسه لكنه في آن لم يَقُلْ بوجوب نتائجه لاختلاف طريقة الوصول إلى هذه النتائج وهو ما سبّب تعطل الشورى في التاريخ السياسي الإسلامي، أي في ما يتعلق بشؤون الحكم والمشاركة[٢٢].

والقول بمحدودية الشورى موجود لدى تيار واسع من العلماء، حيث إن الشورى عندهم لا تتعدى مسألة النصيحة كما في التفسير اللغوي لها. ويرى هذا التيار أنه ليس في النص القرآني ولا في السنة النبوية ما يثبت الزامية الشورى، مستندين في ذلك إلى تفسير الآية الكريمة ﴿**وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّل عَلَى اللَّهِ**﴾، إن اتخاذ القرار منوط بالنبي (ﷺ) في ذلك الوقت سواء وافق الشورى أم خالفها، وهذا هو رأي الطبري وابن إسحق. حيث يقول الطبري في تفسير الآية: «إذا صح عزمك بتثبيتنا إياك وتسديدنا لك فيما نابك وحزّبك من أمر دينك ودنياك، فامض لما أمرناك به على ما أمرناك به، وافق ذلك رأي أصحابك وما أشاروا به عليك أو خالفها». والتفسير ذاته يعطيه ابن إسحق حيث يقول: «إذا عزمت على أمر من دينك في جهاد عدوك لا يصلحهم ولا يصلحك إلا ذاك، فامضِ بما أمرت به على خلاف من خالفك وموافقة من وافقك، و توكل على الله».

يمكن القول إن أصحاب هذا الرأي القائلين بعدم إلزامية الشورى إنما يرتكزون في ذلك على السياق التاريخي، حيث يظهر أن الكثير من الوقائع والشواهد يؤكد عدم الالتزام تاريخياً بالشورى أكان ذلك في زمن الخلفاء الراشدين أم بعده. ولم يقتصر الأمر على خليفة واحد، بل إن الخلفاء الأربعة

---

(٢١) راشد الغنوشي، «إقصاء الشريعة والأمة: تداعيات خوف الفتنة،» **المنطلق**، العدد ١١٠ (١٩٩٥)، ص ٣١.

(٢٢) علي، المصدر نفسه، ص ١٥٣.

لم يلتزموا بها تاريخياً في الكثير من الوقائع كما يذكر مهدي فضل الله. ومن هذه الشواهد مخالفة أبي بكر مشورة كل الصحابة بعدم محاربة المرتدين، ومخالفة عمر في مسألة إمرة الجيش المرسل إلى الشام لمحاربة الروم، ومخالفة عثمان وعدم استجابته لمشورة المهاجرين بقتل عبيد الله بن عمر ابن الخطاب لقتله غدراً «جفينة والهرمزان وابن أبي لؤي» الذي قتل أباه، وكذلك الأمر بالنسبة إلى علي (رضي الله عنه) الذي خالف رأي أصحابه في الإبقاء على معاوية والياً على الشام حتى يستتب له الأمر كلياً.

يرى البعض أن حيثيات كثيرة في الممارسة والتطبيق تدعم الرأي القائل بعدم إلزامية الشورى، حيث إن القرآن لم يحدد كيفية تطبيق الشورى وكذلك السنة النبوية. ولم يقتصر الأمر على ذلك، أي على عدم تحديد الكيفية، بل كلاهما لم يحدد أيضاً الصفات الواجب توافرها في أهل الشورى ولا عددهم، وفي ذلك يقول مهدي فضل الله: «وعلى هذا فإن الشورى غير محصورة ولا تنحصر في طريقة معيّنة. وهي بذلك مسألة نظامية تتكيف مع كل بيئة بصرف النظر عن الزمان والمكان، وهي متروكة لحرية الجماعة في تعيينها وتطبيقها»[٢٣].

إن تطبيق الشورى وفق ما تقدم، وخضوعه للزمكانية يضفي على الشورى مبدأ النسبية، كما تعتبر من وجهة نظر علم السلوك أنها مجرد استخراج رأي، أي إنها اتجاه سلوكي فقط. وما يؤكد صحة هذا التحليل هو عدم وجود مؤسسة رسمية للشورى في الدولة الإسلامية منذ نشأتها، وكذلك عدم وجودها في الفكر السياسي الإسلامي. وقد يكون لذلك أسباب منها على الأقل ما يعود إلى الأسباب والظروف التاريخية ـ الاجتماعية التي فرضت أن لا تأخذ الشورى الشكل المؤسساتي. وأصحاب هذا الرأي يعتبرون الدولة الإسلامية في المدينة كانت أقرب إلى الدولة ـ المدنية، عند الإغريق، سواء تعلّق الأمر بعدد سكانها أم تعلق بكيفية إدارتها. ومن البديهي أن قلة عدد السكان تجعل من الناس على تواصل دائم في ما بينهم، وعلى معرفة تامة

---

(٢٣) انظر: مهدي فضل الله، **الشورى: طبيعة الحاكمية في الإسلام** (بيروت: دار الأندلس، ١٩٩٤)، ص ٧٥؛ صالح حسن سميع، **أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي** (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨)، ص ٢١٤، وعبد الحميد اسماعيل الأنصاري، **الشورى بين التأثير والتأثر** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٢)، ص ٢٦.

بأفعالهم، حتى إن النبي (ﷺ) كان هو شخصياً على تواصل مع الجميع. فالحكم إذن وفق هذا الرأي، هو حكم مباشر. ولعل هذا الواقع هو الذي جعل الشورى عشوائية، أي ليست من اختصاص مجلس حدد عدد أعضائه والطريقة التي يتم اختيارهم بها(٢٤).

من الملاحظ أن إلزامية الشورى أو عدم إلزاميتها غير مؤكدة دينياً، من هنا لجأ المفكرون المسلمون إلى ما يسمى المصلحة المرسلة في الشورى. إن إرجاع مسألة الشورى وإخضاعها للظروف التاريخية والزمكانية أدى إلى اختلاف في وجهات النظر حول أهل الشورى. ففي زمن الرسول (ﷺ) هناك ثلاثة عوامل رئيسة أدت إلى بروز وتحديد أهل الشورى، وهي:

١ ـ نشأة الأمة الإسلامية بطريقة الدعوة والجهاد في إقامتها، جعل من الطبيعي أن يكون أصحاب الداعية والمقربون منه هم أول من يستشيرهم.

٢ ـ الواقع الاجتماعي القبلي، حيث مثّلت القبائل برؤسائها شرط عدم تعارض ذلك مع الإسلام.

٣ ـ ظروف الحرب المستمرة فرضت ضم العارفين بالحروب وأمورها(٢٥).

من البديهي القول إن هذه الشروط قد تم مراعاتها إلى حدّ ما وبنسبية كبيرة حتى نهاية الخلافة مع بعض الاستثناءات التي ذكرناها سابقاً. ومع تحوّل الحكم إلى مُلك زمن معاوية، ونتيجة ليقظة العصبية القبلية خلال الصراع، تحولت دائرة الشورى إلى أهل العصبية. لكن هذه الدائرة كانت تتسع وتضيق كما ذكرنا سابقاً وفقاً للظروف، ولذلك لم توضع قاعدة ثابتة لمسألة أهل الشورى، وهذا ما أدى في الفكر السياسي الإسلامي إلى إنتاج مفاهيم قريبة للمعنى كما يقول حيدر إبراهيم علي، مثل الرأي والاجتهاد والفتوى والإجماع، يضاف إلى ذلك مصطلحات مثل الشورى الجماعية، والمشورة الاختيارية والشورى المباشرة والشورى العلمية. هذا الكم من الاصطلاحات والمفاهيم يزيد من التشويش والغموض بين الباحثين في مفهوم الشورى وعلى من يقوم

---

(٢٤) علي محمد لاغا، **الشورى والديمقراطية: بحث مقارن في الأسس والمتطلعات النظرية** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٣)، ص ٢٣.

(٢٥) هاني الدرديري، **نظام الشورى الإسلامي مقارناً بالديمقراطية النيابية المعاصرة** [د. م.: د. ن.]، ١٩٩١)، ص ٥١٨، نقلاً عن: علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، ص ١٥٧.

بها[٢٦]. ولذلك أيضاً نلحظ إنتاج مفاهيم ومصطلحات جديدة في الفكر السياسي الإسلامي كمصطلح أهل الحل والعقد، وأهل الاختيار، وأولي الأمر[٢٧].

إن تأثر بعض العلماء بالتطورات المستجدة في أوروبا، تحديداً، جعلهم يحاولون تحديد أهل الشورى انطلاقاً من الواقع واعتماداً على القياس. وفي ذلك يرى الشيخ محمد عبده أن أولي الأمر في زماننا هذا هم «كبار العلماء ورؤساء الجند، والقضاة، وكبار التجار والزراع، وأصحاب المصالح العامة، ومديرو الشركات وزعماء الأحزاب، وبائعو الكتب، والأطباء والمحامون الذين تثق بهم الأمة في مصالحها وترجع إليهم في مشكلاتها»[٢٨].

نلاحظ هنا أن تحديد أهل الشورى وفق الإمام محمد عبده هو واسع وفضفاض وشامل، فهل يقصد الإمام أن الشعب كله هو أهل الشورى، أو كما يحددها محمد رشيد رضا بأنهم نوّاب الأمة، وهو ما شكّل مدخلاً للمقارنة بين الشورى والديمقراطية عند من يُعرف بالإصلاحيين الجدد. لكن المقارنة لا تصحّ كما اعتقد، إذ إن مسألة اختيار أهل الشورى غير محددة، فهل هم منتخبون كما في الديمقراطية الغربية؟

وإذا كانوا كذلك، فإن أسئلة أخرى تطرح نفسها في هذا المجال تتعلق بكيفية الانتخاب أي وفق القوانين الانتخابية وما يتفرع عنها كشروط الانتخاب وشروط الترشح ومصادر تمويل العملية الانتخابية ودور الإعلام ودور رجال الدين في التأثير في الناخب، وغير ذلك من الأمور المرافقة والمترافقة مع الانتخابات كما هي معروفة اليوم.

تصبح مشروعية هذه الأسئلة أو هذه التساؤلات أكثر إلحاحاً في المجتمعات المتعددة، فهل يجوز أن يكون من أهل الشورى رجال لا ينتمون إلى الدين الإسلامي؟ وفي حال الانتخابات، هل يجوز للمسلم أن ينتخب ممثليه من غير المسلمين؟ هذا إذا وضعنا جانباً الإشكالية المتعلقة بالدولة بشكل عام، خصوصاً الدولة ذات الطبيعة الوضعية، أي تلك التي لا تعتمد

---

(٢٦) علي، المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(٢٧) مهدي فضل الله، **الشورى: طبيعة الحاكمية في الإسلام**، ص ١٥٨.

(٢٨) محمد عبده ومحمد رشيد رضا، **تفسير القرآن الحكيم (المسمى تفسير المنار)** (القاهرة: دار المنار، ١٩٦٠)، ج ٥، ص ١٩٨.

القرآن دستوراً لها، هذه الدولة التي لم يعترف بمشروعيتها معظم المفكرين الإسلاميين وخصوصاً عند جمهور أهل السنة استناداً إلى الآية الكريمة ﴿**أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ**﴾[٢٩] وغير ذلك من الآيات التي سنشير اليها لاحقاً.

هكذا تبين لنا أن مسألة الشورى وخصوصاً الجانب المتعلق منها بالسلطة لم يأخذ الحيز المهم في الممارسة العملية له وإن أخذه في مجال التنظير والتفسير. من هنا نجد أن الاتجاهات الفكرية الإسلامية يغلب عليها طابع تبرير الأمور الموازية كالبيعة والاستخلاف، كما يغلب عليها الأخذ بمفاهيم ومصطلحات موازية أيضاً لما يسمونه أهل الرأي. ولعل عدم وجود نص قرآني يوضّح بشكل لا لبس فيه مسألة الشورى وإلزاميتها وحتى تمأسسها هو السبب في الالتباس إلى حل في مسألة الشورى. لكن الخلاف لا يكمن ههنا فقط، أي من حيث الشكل، بل يتعداه إلى المضمون وفق ما سنوضّحه لاحقاً.

ثالثاً: بين الشورى والديمقراطية

قد يتراءى لنا للوهلة الأولى من خلال هذا العنوان الفرعي أن هناك بالتأكيد قضايا خلافية بين الشورى والديمقراطية، وهو ما يعني أيضاً أنه ربما تكون هناك قواسم مشتركة بين المفهومين. يوجد أكثر من اتجاه على هذا الصعيد. الاتجاه الأول يعتبر أن الديمقراطية هي جزء من مشروع الهيمنة الحضارية الغربية، ولذلك فهي مرفوضة باعتبارها وسيلة جديدة من وسائل الهيمنة الغربية والسيطرة المؤدية إلى تبعية المسلمين، لا بل تكريس هذه التبعية.

وفي هذا يلاحظ حيدر إبراهيم علي أن اليافطات التي رفعت في الجزائر في فترة الانتخابات والمعبّرة عن الرفض المطلق للديمقراطية والمستردة بالدستور والميثاق، والمطالبة بالشورى وحكم القرآن، إنما تصب في خانة هذا الاتجاه الرافض للديمقراطية كمصطلح ومفهوم، بالإضافة إلى رفض ما يترتب على هذا المصطلح والمفهوم[٣٠].

---

(٢٩) **القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآية ٥٠.

(٣٠) علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، ص ١٤٩. وانظر أيضاً في هذا المجال: فهمي هويدي، **الإسلام والديمقراطية** (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣)، ص ٤ ـ ٥. ويتكرر الرأي كما يقول علي عند كل من السيد محمد حسين فضل الله والسيد محمد حسن الأمين.

إن رفض الديمقراطية عند معظم المفكرين الإسلاميين إنما هو ناتج عن اعتبار الديمقراطية وكأنها نتاج للفكر العلماني المهمِّش للدين وخصوصاً في الحياة السياسية. كذلك فإن عملية الرفض ناتجة أيضاً على اعتبار أن مكوِّنات الديمقراطية بشكل عامّ مناقضة للإسلام كالحزبية والأكثرية ونوع المعارضة بالإضافة إلى ارتباطها بأسلوب الحياة الغربية حيث تختلط الحرية بالإباحية[٣١].

أما الاتجاه الثاني فيرى أن استخدام هذا المصطلح لا خيْرَ فيه طالما أننا ابتعدنا وتجاوزنا مرحلة غربة الإسلام وغلبة المفاهيم الغربية بمضامينها ومدلولاتها، وفي ذلك يقول الترابي: «يودّ الكفار أن يميلوا على المسلمين بفرض لغتهم عليهم ليلبسوا عليهم المفاهيم، ويحملوهم على القيم التي تمثّلها اللغة عند الكافرين... إن الموقف الأوفق من استعمال الكلمات الوافدة، هنا بحال العزّة والثقة أو الحذر والفتنة، أما وقد تجاوزنا مرحلة غربة الإسلام وغلبة المفهومات الغربية بكل مضامينها فلا بأس من الاستعانة بكل كلمة رائجة تعبّر عن معنى وإدراجها في سياق الدعوة للإسلام ولفِّها بأُطر التصورات الإسلامية حتى تسلم لله»[٣٢].

تعبّر وجهة النظر السابقة للترابي عن ممارسة عملية لمبدأ «الفقيه» الوارد في القرآن الكريم. كما تعبّر عما أنتجه الإخوان المسلمون لما يسمى «فقه الواقع» في لبنان بُعيْدَ دخولهم الندوة البرلمانية في العام ١٩٩٢، لكنها لا تعبّر مطلقاً وفق هذا الرأي عن تقبّل طوعي ومبدئي لمسألة الديمقراطية. أما استخدامها والترويج لها فيكمن في عامِلي الوقت والمصلحة. إذ إن المصلحة في الفكر السياسي الإسلامي هي للأمة الإسلامية، مما قد يسمح بالتضحية بالحريات الفردية أو بعضها. وقد يسمح بالتضحية بحريات جماعية، لأن مصلحة الأمة تغلب على مصالح الأفراد كما تغلب على مصالح بعض الجماعات التي تتحول بدورها (مصالح الجماعات) إلى مصالح فردية. وهذا ما يؤشر إلى تناقض آخر بين الشورى والديمقراطية ناتج عن الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي أفرزت هذا المفهوم.

يلاحظ صاحب هذا الرأي، وهو المؤرخ عبد العزيز الدوري، أنه حين

---

(٣١) علي، المصدر نفسه، ص ١٤٩.

(٣٢) حسن عبد الله الترابي، «الشورى والديمقراطية. إشكالات المصطلح والمفهوم،» **المستقبل العربي**: السنة ٨، العدد ٧٥ (أيار/ مايو ١٩٨٥)، ص ٩.

ننظر إلى التاريخ العربي نظرة فاحصة نرى أن الآراء كانت تركّز على الشورى من غير أن تؤدي إلى ما يفترض ديمقراطية الحكم. كما يلاحظ أن تماسك الأمة أنتج مفاهيم كالعدالة، من غير أن يعني الوصول إلى الحرية والديمقراطية. وفي ذلك يقول: «وفي ضوء التطورات العملية المذكورة يمكن النظر إلى الفكر السياسي، وهو فكر كان معنياً بأن يؤكد شرعية الخلافة تاريخياً، وأن يثبت أهمية وحدة الأمة وتجنّب الفتنة، وحفظ الشريعة وإظهار مفهوم العدالة»(٣٣). كما يذكر الدوري أن صحيفة المدينة أعلنت قيام الأمة ودستورها القرآن وسنة الرسول. أما أهدافها فهي: «العدل والجهاد وحفظ كيان الأمة وتوسيعه»(٣٤).

إن التركيز على مسألة الأمة يضعنا في مواجهة مباشرة لمسألة الدولة. ذلك أن الفكر السياسي الإسلامي يتحدث دوماً عن الأمة ومصالحها وليس عن الدولة، وهو لا ينفكّ يرى في الدولة مجرد «ولاية» من ولايات الخلافة.

هنا يتجلى لنا أن الخلاف بين الديمقراطية والشورى ليس خلافاً بين مصطلحين فقط، بل هو يتعدّى المصدر ليصل إلى التفاصيل كمفاهيم الشعب والوطن والفرد وجميع هذه المفاهيم لا تعبّر عن أولوية عند الحديث عن الأمة. وهو ما يؤدي استتباعاً إلى وجود خلافات أخرى بين الشورى والديمقراطية يتجلى في اثنين على الأقل وفق رأي بعض المفكرين السياسيين الإسلاميين، الأول هو أن الديمقراطية تفترض فصل الدين عن الدولة وما يتضمنه مفهوم العلمانية أو كما يسميه البعض «اللائكية» المشكِّل للخلفية التي يرتكز عليها مفهوم الديمقراطية، وبالتالي «رفضه للتصور الديني للحياة وأن يكون هناك تدخّل إلهي في حياة البشر سواء على المستوى الفردي أم الاجتماعي». أما الاختلاف الثاني فهو اعتبار أن الانسان هو مصدر السلطة وكل سلطة. وأنه مصدر التشريع(٣٥).

---

(٣٣) عبد العزيز الدوري، «الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي،» في: علي الدين هلال [وآخرون]، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، ط ٣، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٤** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ١٩١ وص ١٩٨.

(٣٤) انظر في ذلك أدبيات حزب التحرير حيث يقول بولاية لبنان وولاية سوريا وولاية مصر. . . إلخ.

(٣٥) محمد يتيم وسعيد شبار، «الحركة الأصولية: عناصر نظرية في المصطلح والدلالة والمنهج ومحاولة تطبيعية،» **آفاق** (المغرب): العددان ٥٣ ـ ٥٤ (آذار/ مارس ١٩٩٣)، ص ١٦٢.

يقودنا هذا الكلام إلى الحديث عن مبدأ أساسي تعتمده الديمقراطية هو مبدأ الفصل بين السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية. ويدرك الكثير من المفكرين الإسلاميين أهمية مسألة الفصل هذه، وخصوصاً بين السلطتين التنفيذية والقضائية. لذلك حاول هؤلاء القول إن الشورى لا تتناقض كناظم عملياً مع مسألة الفصل بين هاتين السلطتين. وهم يرون أن النظام الإسلامي هو في حقيقته «تطبيق لمبدأ الفصل باعتبار أن السلطة التشريعية مستقلة حكماً عن السلطة التنفيذية لأن التشريع هو لله ابتداءً كما إن نظام الاجتهاد يجعل القضاء مستقلاً عن الخليفة (السلطة التنفيذية) وإن كان يتبعه عضوياً»[٣٦] ومن الناحية العملية فإن ارتباط التشريع بالقرآن والسنة واعتباره إلهياً ولا يجوز أن يكون وضعياً يضفي على السلطة التشريعية صفة التعالي عن السلطات الأخرى لتكون فوقها وهو ما يعني مناقضة فكرة الفصل بين سلطات متساوية في مصادرها ووظائفها[٣٧]. أما محمد حسين هيكل وفي محاولة منه لابراز الجانب البشري في السلطة التشريعية فيقول إن التشريع اعتمد في الأساس على القرآن لكنه يقول: «لكن ما ورد في القرآن في التشريع لا يتخطى القواعد العامة التي تقرها قواعد العدالة مصوّرة في مثلها الأعلى. والقواعد العامة الواردة في القرآن قليلة لم تتناول من التفاصيل إلا أموراً بذاتها محصورة العدد جداً»[٣٨].

لم تصل محاولات التقريب بين الشورى والديمقراطية إلى الجدية المتوخاة وبقيت في إطار محاولات بعض المفكرين الإسلاميين المتأثرين بشكل أو بآخر بالأفكار الغربية. وفي هذا الإطار ظهر اتجاه واضح في الفكر السياسي الإسلامي لإعطاء الاجتهاد في التشريع مكانة متقدمة تمكن من الكلام على فصل السلطات. وفي ظل هذا الرأي يمكن الحديث على استقلال السلطة التشريعية عن السلطات الأخرى، وانفصال أو استقلال القضاء عن السلطة التنفيذية، حيث يفرّق البعض بين مستويين من السيادة التشريعية، فالتشريع في الإسلام ذو وضع إلهي ابتداءً وابتناء للإنسان، ويقصد صاحب هذا الرأي أن «سلطة البناء على هذه الشريعة الإلهية والتفصيل لها والتقنين

(٣٦) الدرديري، **نظام الشورى الإسلامي مقارناً بالديمقراطية النيابية المعاصرة**، ص ٥٧٦.

(٣٧) علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، ص ١٥٩.

(٣٨) محمد حسين هيكل، **الحكومة الإسلامية**، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف،[د.ت.])، ص ٩٩.

لأصولها والتفريع لكلّياتها، وكذلك لهذا الإنسان سلطة الاجتهاد في ما لم ينزل به شرع سماوي شرط أن تبقى «السلطة البشرية محكومة بإطار الحلال والحرام»، أي محكومة بإطار فلسفة الإسلام في التشريع(٣٩).

وهنا نجد بعض الدعوات لدى بعض المفكرين الإسلاميين تسمح بالاجتهاد في إطار ما يسميه حيدر إبراهيم علي «دمقرطة الاجتهاد»، أي عدم وقفه على فئة معيّنة من الناس. وفي هذا الإطار يتحدث الترابي عن الفقه الشعبي كما يتحدث الغنوشي عن الاجتهاد الجماعي. ويرى الترابي أن الاجتهاد مثل الجهاد «ينبغي أن يكون فيه لكل مسلم نصيب»، و كذلك الاجتهاد، «إذ قد يتخصص في علوم الإسلام أو القانون طائفة من الرجال، ولكن ينبغي أن يظل للشعب نصيب من الاجتهاد يستطيع أن يميّز به بين مقولات علمائه وقادته. . . وأن يختار المذهب الذي هو أقوم»(٤٠).

إنطلاقاً من اعتبار أن الديمقراطية ذات أهداف دنيوية بخلاف الدين الذي يحمل طابعاً دنيوياً وآخر أُخروياً وقف الأثر: «إعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً»، وانطلاقاً من اعتبار أن الإسلام دين وأن الديمقراطية هي نظرية سياسية وأن الإسلام شمولي والديمقراطية سلوك سياسي هدفه تنظيم العلاقة بين الحكام والمحكومين، انطلاقاً من هذه المقولات فإن الهوّة تتسع بين الشورى والديمقراطية رغم اجتهاد بعض المفكرين المحدثين أمثال يوسف القرضاوي وخالد محمد خالد، حيث يرى الأول أن الديمقراطية في جوهرها لا تتنافى مع الإسلام(٤١)، في حين يرى الثاني أن الشورى هي الديمقراطية حين تنتظم عناصرها(٤٢). لكن جمال البنّا يردّ على ذلك وبشدة حيث يقول: «إن بعض المسلمين يتخيل أن حقوق الإنسان والعدالة والحرية، وحق تداول السلطة، ومنع التجبر في الأرض هي أمور حكر على التنظيم

---

(٣٩) محمد عمارة، **الإسلام والسياسة في فكر المسلم المعاصر** (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٢)، ص ٥١.

(٤٠) حسن الترابي، **تجديد الفكر الإسلامي** (جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٧)، ص ٤٥.

(٤١) يوسف القرضاوي، **من هدى الإسلام: فتاوى معاصرة** (المنصورة، مصر: دار الوفاء، ١٩٩٣)، ج ٢، ص ٦٢٨.

(٤٢) خالد محمد خالد، **لو شهدت حوارهم.. لقلت** (القاهرة: دار المقطم للنشر والتوزيع، ١٩٩٤)، ص ٥٢.

الديمقراطي للمجتمع، بحيث لا يمكن لهم تصوّر هذه المبادئ تتحقق تحت أية مظلة أخرى مصطلحية في الإسلام وهذا خلل كبير»[٤٣]، وهو يعتبر أن هذه الفتاوى مجرّد تذييلات وهوامش على المتن الأوروبي[٤٤].

إن ارتكاز فكرة الديمقراطية على حكم الأغلبية، مهما بلغت هذه الأغلبية أو هذه الأكثرية، شكّل نقطة خلاف إضافية في الفكر السياسي الإسلامي. فالأكثرية العددية لا وجود لها في الإسلام، لأن العدد لا يشكّل ميزاناً للحق والباطل، والحديث الشريف «لا تجتمع أمتي على ضلالة»، لا يعني بتاتاً المسألة السياسية، بل يعني أو يطال أموراً أخرى ذات صلة بالأمور الدينية ومسألة الاستنباط الشرعي من خلال معرفة دليله الشرعي. فمبدأ الأكثرية والأقلية لا يُعتَبر من الإسلام ولا من مكوّناته كما يقول أحدهم: «إنه ليس نصاً من وحي يتلى وليس نصاً من سنّة صحيحة، إنه ليس ممارسة إيمانية. . . إنه إذاً قاعدة بشرية. وقد ساقت لنا الديمقراطية تقديسها والمغالاة بها وتطبيقها تطبيقاً حمل للأمة قسطاً غير قليل من المأساة»[٤٥].

إن التحفظ على مبدأ الأكثرية في الفكر السياسي الإسلامي لم يأت من العدم والفراغ، بل استند إلى الكثير من الآيات القرآنية التي لم تُوصِ في ذكرها للأكثرية إلا بمعانٍ سلبية، كعدم الإيمان أو الفسق، أو الضلال أو عدم المعرفة وغير ذلك، منها على سبيل المثال لا الحصر: ﴿**إنه الحق من ربك ولكن أكثر الناس لا يؤمنون**﴾[٤٦]، ومنها ﴿**وَإِنْ تُطِعِ أَكْثَرَ مَن فِي الأَرْضِ يَضلّوك عَن سَبِيلِ اللّه**﴾[٤٧].

من هنا يبدو أن معارضي مبدأ الأكثرية والأقلية سيجدون في القرآن الكريم سنداً داعماً لموقفهم بصرف النظر عن رأي الجماعة التي قد لا تكون أكثرية بالضرورة، إضافة إلى أن مسألة التصويت والاختيار في

---

(٤٣) جمال البنا، «حوار في الديمقراطية،» **البيان** (لندن): العدد ٥٨ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٢)، ص ٣٥ ـ ٣٦.

(٤٤) المصدر نفسه.

(٤٥) عدنان علي رضا النحوي، **الشورى لا الديمقراطية** (القاهرة: دار الصحوة، ١٩٨٥)، ص٩٧. وانظر أيضاً: خالد حسن، **إشكالية الديمقراطية والبديل الإسلامي في الوطن العربي** (تونس: دار البراق، ١٩٩٠)، ص ١٢٠.

(٤٦) **القرآن الكريم**، «سورة هود،» الآية ١٧.

(٤٧) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية ١١٦.

الأنظمة ـ الديمقراطية أيضاً تشكّل قضية خلافية أخرى، لأنها تساوي في الأنظمة الديمقراطية بين الناس في حين أن الفكر السياسي الإسلامي قد ميز بين الناس، واستناداً إلى آيات قرآنية منها على سبيل المثال: **﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ. مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾**(٤٨)، و**﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾**(٤٩) وقوله تعالى: **﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾**(٥٠).

يرى البعض أن عقلية بعض المفكرين الإسلاميين وعقلية عناصر الحركات الإسلامية إنما تعود إلى القياس الذي غالباً ما يكون شكلياً وغير منسَّق مع أجزاء أخرى أو حتى مع التاريخ، حيث يعتمد الفكر السياسي الإسلامي بصورة عامة على الأمثلة الفردية التي قد لا تكون رؤية كاملة تنتج عن التراكم والاتِّساق، فعندما «يكون الحديث عن الديمقراطية أو الشورى أو العدل أو التسامح مثلاً، يعود المنظِّرون والباحثون إلى السير بالأحداث لاستخراج سوابق تاريخية تثبت اشتمال الإسلام على هذه المبادئ والقيم قبل أن تعرفها النظم والمجتمعات الأخرى وبالذات الغربية الحديثة»(٥١). وقد عُبِّر عن هذه الحركة الارتدادية الهادفة إلى إعطاء الدين الإسلامي هذا البعد الحداثوي في ما سُمي اصطلاحاً «أسلمة الحداثة» في مواجهة الآراء الداعية إلى تحديث الإسلام. وقد شكل هذا الصراع مادة حيوية للجدل السياسي في الفكر السياسي الإسلامي منذ عصر النهضة وحتى الآن من غير أن يؤدي هذا الجدل السياسي إلى نتائج إيجابية. إذ اتسم هذا الجدل السياسي بالصرامة العقلية على حد تعبير «ميلتون روكيش»(٥٢).

على أية حال، يستدعي مفهوم الديمقراطية قضايا خلافية أخرى مع الفكر

---

(٤٨) المصدر نفسه، «سورة القلم،» الآيتان ٣٥ ـ ٣٦.

(٤٩) المصدر نفسه، «سورة ص،» الآية ٢٨.

(٥٠) المصدر نفسه، «سورة الزمر،» الآية ٩.

(٥١) علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، ص ١٧٤.

(٥٢) لمزيد من المعلومات حول هذين المفهومين: الجدل السياسي والصرامة العقلية، انظر: فريدريك معتوق، **مرتكزات السيطرة غرب/ شرق: مقاربة سوسيو ـ معرفية** (بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١١)، وهاشم صالح في: محمد أركون، **الفكر الإسلامي: قراءة علمية** (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٧)، ص ٥ ـ ١٣.

السياسي الإسلامي لا تقلّ أهمية عما سبق وذكرناه، ومنها الموقف من المجتمع المدني والحريات العامة للأفراد. فما عرفه المجتمع الإسلامي عبر التاريخ من مؤسسات لا تعدو كونها مؤسسات أهلية أو مهنية. وقد عبر ابن خلدون عن ذلك عندما ذكر أهل العصبية وأهل الحِرَف والصنائع والطرق والفِرَق. وقد أوضح وجيه كوثراني هذا التباعد بين ما عرفه التاريخ الإسلامي من طوائف وبين المجتمع المدني. ولتوصيف مظاهر العلاقة بين المجتمع العربي في التاريخ وبين الدولة بما هي هيئة حاكمة ناظمة ضابطة لعلاقات البشر، «ذلك أن ما يوازي مفهوم المجتمع المدني الحديث من حيث دلالة استقلالية المجتمع عن الدولة عبر مؤسسات ومنظمات مستقلة أو شبه مستقلة أو وسيطة هو ما يمكن أن نسميه اصطلاحاً «المجتمع الأهلي» في التاريخ الاجتماعي ـ السياسي العربي»[٥٣].

ويربط حسن البنّا علاقة الدولة بالمجتمع من خلال الإيمان ونشر الدعوة حيث تعتمد، وفي سبيل تحقيق هذه الغاية السلطة السياسية مع المجتمع المدني. يقول البنا: «ليس في الإسلام سلطتان تتنازعان المجتمع الإسلامي، بل سلطة واحدة تتمثل في الدولة التي تشرف على شؤون الدين والدنيا. فالدولة هي القوة المواجهة للمجتمع، والقوة المنفذة للأحكام... والقوة التي تعدل بين الناس»[٥٤].

ولا يختلف الأمر عند الحديث عن المؤسسات عنه في ما يسمى حقوق الإنسان والحريات الفردية. إذ إن حقوق الإنسان والحريات الفردية تشكّل أيضاً نقطة خلافية بين ما أنتجته الديمقراطية الغربية وبين ما يتحدث عنه الفكر السياسي الإسلامي، بكل تشعباته وتفريعاته. منها على سبيل المثال لا الحصر مسألة المساواة بين الرجل والمرأة، وإذ لا يستقيم الحديث عن هذه المساواة في الفكر السياسي الإسلامي لأنه يستند إلى آيات قرآنية تفيد التمييز بينهما، لا بل يذهب البعض إلى التمييز بين نوعين من الحقوق هما حقوق الله وحقوق الإنسان التي تصدر عن الأولى. يقول أحد الباحثين الإسلاميين في هذا الصدد: «إن منطلق حقوق الإنسان في الغرب هو الحق الطبيعي،

---

(٥٣) وجيه كوثراني، «المجتمع المدني في التاريخ العربي،» ورقة قدمت إلى: **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٩٢)، ص ١٢٠.

(٥٤) حسن البنا، منبر الجمعة، منشورة في جريدة **الإخوان المسلمين** اليومية، تصدر عن دار الدعوة، الإسكندرية، ١٩٧٨، ص ٢٤.

المرتبط بذاتية الإنسان من الناحية الطبيعية، بغضّ النظر عن الفكر والمنهج، بينما الحق الشرعي للإنسان في الإسلام يستند إلى التكريم الإلهي للإنسان، وهو منحة من الله تعالى، ويرتبط بعبودية الإنسان لله تعالى، وانصياعه لشرعه، واتباعه لهدي رسله، وذلك بالإضافة إلى التضادّ والاختلاف الكامل بين الحقوق الشرعية في الإسلام، وحقوق الإنسان في الفكر الغربي من حيث التكييف القانوني والتفصيلات والمقاصد والآثار المترتبة عليها»(٥٥).

إن اختلاف الإسلاميين مع الرؤية الغربية لحقوق الإنسان ليس خاضعاً لمبدأ النسبية الثقافية فقط وإنما مرتبط بالعقيدة. وتعبّر المادة ١٨ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عن هذا الخلاف الجوهري إذ تتيح هذه المادة حرية الفرد في الفكر والديانة التي قد تعني إمكانية تغيير الدين الذي يسمى في الإسلام بالردة وحكمها في الإسلام القتل. وقتل المرتد شرعاً كالكثير من القضايا التي فيها أحكام قرآنية لا يمكن تجاوزها، كإقامة الحد على السارق والزاني والزانية. جميع هذه القضايا بالإضافة إلى ما ذكرناه سابقاً، تشكّل قضايا خلافية بين الديمقراطية كنظام سياسي واجتماعي وإقتصادي وبين الفكر السياسي الإسلامي. وهذا ما يطرح جملة من التساؤلات الوجودية المتعلقة بالاختلاف بين الشرق والغرب، بين الإنسان الشرقي والإنسان الغربي وصولاً إلى الدولة التي باتت في منظومة وجودها وآلية عملها ونسق قيامها متميزة عن الغرب إلى درجة ما يسمى بالاستقلال الحضاري. وقد دفع هذا التمايز الأنظمة الإسلامية إلى السخرية أحياناً مما يسمى حقوق الإنسان خصوصاً عندما تصدر بعض التقارير التي تحمّل هذه الأنظمة مسؤولية انتهاك حقوق الإنسان حيث تدّعي أن هذه التقارير ما هي «إلا هجمة غربية على الإسلام والمسلمين»(٥٦)، حتى إن بعض الحركات الإسلامية لا ترى في مسألة المناداة بحقوق الإنسان إلا حيلة غربية للتدخل في شؤونها(٥٧).

---

(٥٥) محمد أحمد مفتي وسامي صالح الوكيل، **النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية: دراسة مقارنة** (الدوحة: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ١٩٩٠)، ص ٤٢، في: علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، ص ١٨١.

(٥٦) هاشم صالح، «الفكر العربي المعاصر ومسألة الحركة الأصولية: محاولة إيضاح،» **الوحدة**: السنة ٨، العدد ٩٦ (أيلول/ سبتمبر ١٩٩٢)، ص ٧٥.

(٥٧) محمد الغزالي، **أزمة الشورى في المجتمعات العربية والإسلامية** (القاهرة: دار الشرق الأوسط للنشر، ١٩٩٠)، ص ٣٥.

خاتمة

إن مقاربة الشورى والديمقراطية وفق ما أشرنا إليه لا توحي بوجود قواسم مشتركة بينهما، لا كمفهومين ولا كنظامين. فكلاهما مختلف عن الآخر. والاختلاف ليس شكليّاً فقط، وإنما هو اختلاف في المضمون وإختلاف في البنية. إن البنية المعرفية لكلا المفهومين كمفهومين وكنظامين مختلفة. والحقيقة أن خطاب الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان جديد على المجتمع العربي وجديد على الواقع العربي الإسلامي. واذا كانت الحركات الإسلامية السياسية التي بدأت في الربع الأخير من القرن العشرين ومطلع الألفية الثالثة تقدّم نفسها كبديل وكمنقذ ووريث للأنظمة الديكتاتورية العسكرية، وفي ظل تراجع الأحزاب العقائدية التي وجدت لها ساحة كبيرة في الشارع في مرحلة الاستقلال وما تلاها، وتلقفها للديمقراطية ومحاولة الإيحاء بقبولها هذا النظام، لا يخرج عن كون هذه الحركات تجد وفق ما تعتقده في الديمقراطية طريقاً للوصول إلى السلطة عن طريق الانتخابات لأنها ترى أن بإمكانها تحقيق ذلك.

قد يعتبر هذا مشكلة لدى الحركات الإسلامية، إذ إن النظر إلى الديمقراطية على أنها مجرد أفكار يلغي السيرورة التاريخية لهذه الأفكار وارتباطها بالواقع. يتساءل فالح عبد الجبار عن فكرة الديمقراطية منذ ما عرف بعصر النهضة، أي منذ جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، يتساءل: «لماذا تهافتت الدعوة في الواقع الفعلي وبقيت ساطعة في المجال الفكري»، ويجيب بأن العلة تكمن في طبيعة التحديث نفسه، ففي أوروبا انطلق التحديث من الوجود الاجتماعي ومن وسائل التعامل مع الطبيعة، في حين أن المجتمعات العربية انطلقت في التحديث من ميدان الفكر الاجتماعي من غير أن يشق طريقه إلى الوجود الاجتماعي(٥٨).

ومع الأخذ في الاعتبار أن المجال لم يُتِح للديمقراطية أن تنحو في ظل أنظمة الحكم المشار اليها، وتكوينها لفضائها الخاص، جعل معظم الباحثين والمفكرين ينظرون إلى هذه الأنظمة الدكتاتورية والاستبدادية وكأنها قدر

---

(٥٨) فالح عبد الجبار، **معالم العقلانية والخرافة في الفكر السياسي الإسلامي** (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢)، ص ٣٣.

محتوم ونتاج طبيعي لإنسان هذه الثقافة، «أي كأنه معادٍ للديمقراطية. . .أو يحمل جينات تجعله غير ديمقراطي»(٥٩).

على أية حال يبدو أن هذا القول لا يجافي الحقيقة، فالمجتمع العربي الذي غلبت على بنيته الاجتماعية التركيبة القبلية، مع نمط السلطة التي تفترضه، وغلب عليه مع الدعوة الإسلامية نمط سلطوي آخر قائم على الاستخلاف والبيعة، وفي ظل سيادة النمط الفقهي الداعي إلى عدم الخروج عن طاعة ولي الأمر، وغيرها الكثير من الأسباب تجعلنا نطرح التساؤل التالي: إن لم نكن ديمقراطيين، فهل لدينا الفرصة لأن نصبح ديمقراطيين؟ وقد يطرح التساؤل التالي انطلاقاً مما أشرنا اليه، وأن المسألة متعلقة بخط سير اجتماعي وتاريخي: «هل المجتمعات الإسلامية المعاصرة التي هي نتيجة خط سير تاريخي واجتماعي مختلف قد وصلت إلى درجة منحى سياسي يسمح بظهور سلوكيات تنطلق من تعدد الأحزاب، أو سلوكيات تتمتع بنسبة من الحضور قادرة على التأثير في الأخلاقيات السياسية المهيمنة بطريقة فعّالة»(٦٠).

إنه من الواضح حتى اللحظة ورغم ظهور بوادر لما يسمى الربيع العربي الذي قد تطول فترة ولادته، وهي بالتأكيد ولادة قيصرية، من الواضح أن الحركات الإسلامية السياسية التي تطرح نفسها كبديل عن أنظمة الحكم السائدة، تكرّس فكرة عدم جعل الديمقراطية جزءاً منها في إطارها المرجعي الديني، بمعنى أن تتمثل الديمقراطية من دون أن تفقد هويتها. وإذا كانت الأنظمة قد أقصت الإسلاميين عن السلطة في الكثير من الدول العربية ولعقود مرّت، وليست مصر وسوريا ولبنان وليبيا والعراق الدول الوحيدة التي أقصتها، بل وفي ما يسمى بالربيع العربي، فإن العنوان الأساسي لقمع الحركات الاحتجاجية التي شهدتها بعض البلدان العربية حتى الآن هو محاربة التطرف لدى بعض التنظيمات الإسلامية المتطرفة. ولذلك، وإذا كان السؤال الطبيعي الذي تطرحه الحركات الإسلامية ومضمونه التالي: هل من الممكن قيام نظام ديمقراطي يقصي الإسلاميين؟ إن هذا التساؤل يستدعي تساؤلاً معكوساً وهو: هل تقبل الحركات الإسلامية في ما لو وصلت إلى السلطة

---

(٥٩) علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، ص ١٨٣.

(٦٠) فرانسوا بورجا، **الإسلام السياسي**، ترجمة لورين ذكرى (القاهرة: دار العالم الثالث، ١٩٩٢)، ص ١٣٦.

التعددية الحزبية وعدم إقصاء وإبعاد من يختلف معها انطلاقاً من شمولية الفكر الديني الذي يحاولون تطبيقه؟

إن هذا التساؤل والتساؤل المضاد وغيرهما الكثير من التساؤلات حول موضوع الديمقراطية، وغيرها الكثير أيضاً من المفاهيم والمصطلحات المتعلقة بأنظمة الحكم وحقوق الإنسان والحريات العامة وتعدد الأحزاب ومؤسسات المجتمع المدني، وحقوق المرأة، وتداول السلطة، جميعها تعيدنا إلى نوعية الجدل السياسي القائم منذ قرون والمتميز، كما سبق وأشرنا، بالصرامة العقلية والدوغمائية، وهذا النمط من البوليبك لا يفضي إلى نتيجة إيجابية ولا يوصلنا إلى برّ الأمان.

وهذا يعود بالدرجة الأولى إلى ما سبق وأشرنا إليه في الفصل الأول (الديمقراطية الشعبية)، ذلك أن التاريخ السياسي الإسلامي غنيّ بسمات متوارثة وفق الذهنية القبلية والقائمة على عدم تداول السلطة (كمؤشر ديمقراطي)، إذ السائد هو الخلافة والبيعة واستخلاف الخليفة، (وليّ العهد)، إضافة إلى السيطرة الفعلية للخليفة وحاشيته على مؤسسات الدولة، إن وجدت بما في ذلك المؤسسة الدينية وفق ما أشرنا اليه، وعدم الاعتراف بالآخر أو إقصاء المعارضة إن صح التعبير، ونفي أبي ذر الغفاري، لم يكن الاقصاء الأول ولم يكن الأخير، مما يظهر لنا أن ما هو متوارث يطغى وفي المجالات كافة لتجذّره في منظومة القيم الموروثة المنتجة وفق البنية الاجتماعية والدين اللذين يشكّلان عناصر ثقافية أساسية في هذا الإطار.

الفصل الثالث

الديمقراطية التوافقية: النموذج اللبناني

سنحاول في هذا الفصل مقاربة موضوع الديمقراطية التوافقية في النموذج اللبناني، أو وفقه، من منظور مختلف. فإذا كان بعض الباحثين يرون في لبنان البلد الأكثر ديمقراطية في محيطه العربي، مرجعين ذلك إلى تداول السلطة ووجود مؤسسات حكومية، مستقلة من حيث الشكل، أو كما يتراءى للناظر عن بعد، فإن الحقيقة قد تكون مختلفة إلى حدّ ما. والحديث عن ديمقراطية توافقية في لبنان أو أي بلد آخر يعني بالضرورة أننا أمام مجتمع متعدد. والاعتراف بوجود هذا التعدد، بصرف النظر عن نوعيته، عرقياً كان أو إثنياً أو طائفياً أو حتى مذهبياً، فإن هناك نظريات سياسية تحدِّد وتكاد تتفق في تحديدها للأسس التي ينبغي أن تقوم عليها الديمقراطية في المجتمعات المتعددة أو المنقسمة، سنحاول الإشارة إليها أولاً ثم محاولة المقاربة، مقاربتها عملياً على أرض الواقع واستخلاص النتائج لمعرفة طبيعة هذه الديمقراطية وتجلياتها وانعكاساتها على المجتمع العام إيجاباً أم سلباً.

يحاول لاري دياموند (Larry Diamond) التركيز على مفهوم الثقافة السياسية الذي يتيح لنا تبيان انتشار القيم السياسية والمعتقدات والمفاهيم السياسية السائدة بين السكان على نحو مميز وراسخ نسبياً، إضافة إلى كون هذا المفهوم مفسراً مفيداً، ذلك أن الديمقراطية تتطلب مجموعة خاصة من القيم والتوجهات السياسية كالاعتدال والتسامح واللطف والفعالية والمعرفة والمشاركة، ورغم أن الدول تختلف في ما بينها في أنماط معتقداتها وقيمها

المتعلقة بالسيادة، فإن عناصر الثقافة السياسية تتحدد وبوضوح في الدول في إطار التجارب الحياتية الحيوية والتعليم والطبقات الاجتماعية[١]. يغلب الظن هنا أن الثقافة السياسية تلعب دوراً مهماً في تطور الديمقراطية وبقائها أو فشلها، رغم اعتراض بعض المفكرين الذين يميلون إلى تجاهل هذا المفهوم، خصوصاً على المستوى الجماهيري. والمفارقة أن دمج متغيِّر الثقافة السياسية في تحليل نشأة الديمقراطية قد ركّز حتى مرحلة متأخرة على النخبة السياسية مستبعداً التعميم على المستوى الجماهيري، ولهذا الاستبعاد أهداف وغايات سنشير إليها في سياق هذا الفصل.

من أهم النظريات التي ركّزت على متغير الثقافة السياسية في المجتمعات المختلفة أو المتعددة أو المنقسمة، نظرية «داهل» (Dahel) ونظرية «روستو» (Rustow) ويعتبر آرنت ليبهارت (Arend Lijphart) أحد أبرز المنظرين للديمقراطية في المجتمع المتعدد من خلال تشكل النخب. يرى «داهل» أن الحكم المتعدد المستقر (الديمقراطية الليبرالية) قد ظهر في سياق تاريخي سبق فيه توسع المنافسة السياسية توسع المشاركة السياسية، وهو يعطي مثالاً على النموذج الإنكليزي والنموذج السويدي، مع الإشارة إلى أن «داهل» يرى أن الثقافة السياسية التنافسية قد تطورت أولاً عند نخبة قليلة عملت فيها «أواصر الصداقة والعائلة والمصلحة والطبقة والأيديولوجيا» على كبح حدة الصراع. ثم تلتها مرحلة إدخال المزيد من الطبقات الاجتماعية في السياسة، حيث كان من السهل تأهيل هذه الطبقات اجتماعياً للمشاركة بمقتضى قوانين وممارسات السياسة التنافسية التي سبق أن تطورت بين فئات النخبة، مما أنتج شكلاً من نظام «الأمن المتبادل» الذي تطوّر في مراحل سابقة حيث كان الصراع أكثر انحساراً منتجاً بعض القيم السياسية والتوجهات السلوكية السياسية القائمة على التسامح والثقة والتعاون والكبح والتكيف مما يجعلها قابلة للتحقق بين أفراد نخب صغيرة أكثر من المجموعات الكبيرة والمتغايرة من القادة الذين يمثلون طبقات اجتماعية بأهداف ومصالح وتطلّعات شاسعة الاختلاف[٢].

---

(١) لاري دياموند، **مصادر الديمقراطية: ثقافة المجموع أم دور النخبة** (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٤)، ص ٩.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠، و Robert A. Dahel, *Polyarchy: Participation and Opposition* (New Haven, CT: Yale University Press, 1971), pp. 129-140.

لا يختلف روستو مع داهل في الدور الذي تقوم به النخب الصغيرة، حيث اعتبر أن عنصر النخبة المتغير والعوامل السياسية والبنيوية والوضعية التي تحدد خيارات هذه النخبة وتفاعلاتها وتنقلاتها الجوهرية في مجال القيم من أبرز العوامل المؤثرة في التغيرات الديمقراطية. فالديمقراطية حسب «روستو» تبدأ عندما تقرر فئة صغيرة نسبياً من النخبويين في فترات زمنية أو في مراحل تاريخية شهدت تغيراً أساسياً بـ «قبول التعدد داخل الوحدة»، وخوض صراعاتها سلمياً في إطار قوانين وإجراءات ديمقراطية[٣].

والمفارقة أنه في كلتا النظريتين، لا ينجم القرار عن نقلة في القيم الرئيسة، بل إن هذا القرار الحاسم ينتج عن اعتبارات استراتيجية وإدراكات متبدلة للحظر. وفي هذه الحال فإن النخبويين يختارون الديمقراطية ذرائعياً ومرغمين لأنهم يدركون أن إخضاع منافسيهم من دون ثمن، يفوق بكثير كلفة التسامح معهم وإشراكهم في منافسة منظمة دستورياً[٤]، آخذين في الاعتبار وضمن حساباتهم بالطبع الحذر من الضعف الناتج عن الوقوع في أزمة سياسية أو التخوف من عنف جماعي[٥].

وهنا يفترض أن على النخب السياسية التعلم من تجارب الماضي الأليمة[٦]. ولذلك فإن الأهمية هنا، أي في مرحلة اتخاذ القرار ليست للقيم التي يتمسك بها القادة على نحو مجرد، بل للخطوات الملموسة التي يودون اتخاذها حيث تكتسب الخيارات المحتملة والذرائعية تعهداً أعمق متجذراً في القيم والمعتقدات بعد مرورهم في مرحلة «التعوّد» وهو ما يظهر، من خلال ممارسة النخبويين وجمهور المواطنين على حد سواء، الديمقراطية بشكل مستمر وناجح.

إن تكيّف النخبة وارتباطها بنشأة الديمقراطية قد شكّل موضوعاً أساسياً في عمل آرنت ليبهارت حول الديمقراطية الاتحادية في المجتمعات التي تعاني انقسامات عميقة. وإذا كان تكيف النخب يُعَدُّ شرطاً مؤاتياً في هذا

---

(٣) Dankwart A. Rustow, «Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model,» *Comparative Politics*, vol. 2, no. 3, (April 1970), p. 357.

(٤) Dahel, Ibid., p. 15

(٥) Rustow, Ibid., p. 357

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٥٧.

النمط من الديمقراطية، إلا أن ليبهارت يشدد على «عناصره الإدارية والعقلانية والهادفة والتعاقدية» التي قد تدفع بالنخب السياسية المتصارعة سابقاً إلى إيجاد أنماط تكييفية كوسيلة تتحاشى تكرار «الحوادث المأساوية كالحرب الأهلية مثلاً، أو لصدّ الخطر المتواصل للنزعات الانفصالية»(٧).

يمثّل هذا النموذج السيطرة المدعومة وحرية التصرف من قبل نخبويّين من فئات متكيفة ذاتياً ومنفصلة (زمر مغلقة)، جامعاً بين العزل المشترك على الجماهيري والتعاون القومي على مستوى النخبة، مع التركيز على عدم نشر ثقافة النخبة الاسترضائية بين عامة الناس حيث يؤكد ليبهارت، أن قوانين لعبة التكيف هي جزء من الثقافة الوظيفية التي تطورت وغرست في النخبة وليس من الثقافة الجماهيرية(٨).

لقد ارتكزت نظريات داهل وروستو وليبهارت السابقة على النموذج البريطاني، حيث نلحظ في هذه النظريات بروزاً تدريجياً ومتزايداً للثقافة الديمقراطية الموجودة عند النخبة وعلى مستواها منذ البداية، كنتيجة لخيارات الذرائعية الاستراتيجية التي يتخذها عدد صغير من اللاعبين السياسيين. وهو التوجه ذاته الذي يركّز عليه دونالد هورويتز (Donald Horowitz) في مقالته «الديمقراطية في المجتمعات المنقسمة»، حيث يعتبر أن هناك الكثير من الأسباب المؤدية إلى فشل الديمقراطية ومن بينها غياب الشروط الثقافية والاجتماعية المؤدية إلى ذلك، والمؤسسات المصممة بشكل غير ملائم، ومقاومة النخب المدنية والعسكرية الراسخة والمتجذرة. لكنه يرى أن من الأسباب الرئيسة لفشل «الدمقرطة في الكثير من الدول في إفريقيا وآسيا وأوروبا الشرقية والاتحاد السوفياتي السابق هو الصراع الإثني»(٩).

---

(٧) Arend Lijphart, *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration* (New Haven, CT: Yale University Press, 1977), p. 103.

(٨) Arend Lijphart, *The Politics of Accommodation; Pluralism and Democracy in the Netherlands* (Berkeley, CA: University of California Press, 1968).

(٩) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

ويذهب «روستو» كما ليبهارت عندما يرى هذا الانحراف الثقافي النخبوي - الجماهيري عند مستهل عملية الانتقال، حيث يبحث القادة، عن النسبوية في ما أتباعهم يرفعون شعارات الصراع القديم. لكن روستو يرى أن هذا سينتهي في مرحلة «التعوّد».

انظر: «Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model,» p. 360.

ويرى هورويتز أن الديمقراطية تتعلق بمسألتين هما الإشراك والإقصاء وبالوصول إلى السلطة وبالامتيازات التي تأتي مع الاشتراك أو العقوبات التي تصاحب الإقصاء. من هنا يرى أن الهوية الإثنية توفّر خطوطاً واضحة لتحديد من يتمّ إشراكه ومن يتم إقصاؤه. ولا يفوته البعد الاقتصادي عندما يعتبر أنه في السياسات الإثنية يؤثر الإشراك في توزيع السلع المادية وغير المادية، بما في ذلك مكانة المجموعات الإثنية المختلفة وهوية الدولة بانتمائها إلى مجموعة، أكثر من انتمائها إلى مجموعة أخرى. ففي المجتمعات المتفسخة يوجد ميل إلى دمج الاشتراك في الحكومة مع الإشراك في الكومبونة والإقصاء من الحكومة مع الإقصاء من الكومبونة.

ونحن نضيف هنا وفي السياق عينه معوّقاً أساسياً في الديمقراطية غير الصراع الإثني، وهو الصراع الديني في النموذج اللبناني في بعض المراحل التاريخية، والصراع المذهبي في فترة لاحقة حيث واجهت وتواجه الحكومات مشكلة مع المعارضة في مسألة تتعلق بالمعاملة اللائقة، إذ إن معارضة الحكومة قابلة دائماً لأن تصَّور بمثابة مقاومة للإرادة الشعبية أو العكس، مما يسهّل تصوير المعارضة أو الموالاة على أنهم أعداء تاريخيون، لا يريدون الدولة، كما يشكّل أرضية خصبة لسيادة العقلية التآمرية وهو ما سنلحظه في النموذج اللبناني(١٠).

نستطيع أن نستنتج مما سبق مجموعة من العوامل والمتغيرات أو المؤشرات المساهمة في العملية الديمقراطية منها الثقافة السياسية، النخب السياسية، الأنماط التكيفية التي تحددها النخب السياسية، إقصاء الجماهير عن القيم السياسية المنتجة بفضل النمط التكييفي للنخب، بالإضافة إلى مسألة إشراك أو إقصاء الإثنيات أو الطوائف والمذاهب في السلطة. ومن خلال هذه المتغيرات سنحاول تتبع فصول الديمقراطية التوافقية في لبنان. مع الأخذ في الاعتبار أن النموذج اللبناني لا يشكل حالة فريدة في تعدده في الدول العربية، لأن الكثير من هذه الدول تعرف مثل هذه التعددية الإثنية والطائفية، وهي تتشارك معه وتشاركه في الكثير من هذه المؤشرات، وخصوصاً في ما سنعتبره من السلبيات، أي من المعوّقات الأساسية لمسألة الدمقرطة، أو نشر

---

(١٠) Rustow, Ibid., p. 144.

الديمقراطية، آخذين في الاعتبار أن الديمقراطية هي «حالة تكوّن» مستمر كما يصفها «الموند». فقد تصل الديمقراطية المستقرة إلى «مرحلة التوازن»، لكنها تبقى «معرّضة للتقدم أو للتأخر». وفي هذه الحال فإن التحليل سيكون مشوباً بخطأ على الأقل يتعلق بالديمقراطية كنموذج مثالي خالٍ من العيوب، وهو ما لا نعتقده، إلا أننا نرى أنه من الممكن إنتاج قيم سياسية وسلوكيات سياسية قابلة للانتقال إلى مرحلة أكثر ديمقراطية، أو تشكّل بالحد الأدنى مجالاً خصباً لترعرعها حيث تنتقل الديمقراطية في فترة لاحقة ومن خلال «التعوّد» إلى مرحلة أكثر تطوراً أو أكثر تجذراً.

أولاً: بدايات ديمقراطية ملتبسة

شكّل إعلان دولة لبنان الكبير خلافاً بين فريقين أساسيين في لبنان. فريق ينتمي إلى الطائفة المسيحية رأى في الانتداب الفرنسي شكلاً مطمئناً لضمان حمايته واستمرار نفوذه. كان هذا الفريق رافضاً لمسألة عروبة لبنان ولذلك فقد نادى بحماية لبنان السياسي (الكيان) وفق توزيع طائفي ممثل وفق قاعدة اشتهرت بـ ٦ و٦ مكرَّر. ارتدى هذا الفريق وجهاً مسيحياً بشكل عام ومارونياً بشكل خاص[١١].

أما الفريق الثاني الذي أُربك بسقوط الخلافة العثمانية وتقسيم الدولة العربية التي كان مزمعاً إنشاؤها إلى كيانات، وهو هنا المسلمون بشكل عام والسنة بشكل خاص، فقد نادى بالوحدة مع سوريا وحاول بين العامين ١٩٣٤ و١٩٣٦، عقد مؤتمر بهذا الخصوص عرف بمؤتمر الساحل. وقد رأى هذا الفريق في الانتداب الفرنسي شكلاً من أشكال الاستعمار، وتمسّك برفضه من خلال عدم تعاونه مع الحكم وعدم اشتراكه في المؤسسات التي استحدثها[١٢]، منطلقاً من اعتبارات قومية.

لقد شكلت نهاية العام ١٩٣٦ خصوصاً بعد التوقيع على معاهدة ١٩٣٦ بين الفرنسيين والسوريين وبين الفرنسيين واللبنانيين، نقطة تحوُّل أساسية في

---

(١١) مسعود ضاهر، **تاريخ لبنان الاجتماعي**، ط ٢ (بيروت: دار المطبوعات الشرقية، ١٩٨٤)، ص ٢٧٣.

(١٢) خالد قباني، **اللامركزية ومسألة تطبيقها في لبنان** (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨١)، ص ٣٢٣.

الموقف الأيديولوجي الإسلامي بشكل عام في لبنان الكبير دولة ووطناً[١٣]. ذلك أن جماعة المسلمين في لبنان وتقديراً منها لحالة التوازن الآخر في المجتمع اللبناني ومحافظة على وحدة هذا المجتمع قد ارتضت أن تكون السلطات شراكة مع المسيحيين متنازلة بذلك عن حقها في احتكاره وفق مبدأ الخلافة الذي تؤمن به، وهذا لا يعني بالطبع القبول بحكم مسيحي وإنما البحث عن قاعدة مشتركة للسلطة غير مسيحية وغير مسلمة وهي بالتالي غير طائفية. تمثلت هذه القاعدة بهوية ثقافية ـ سياسية يحفظ اختلاف الدين في إطارها من دون أن يكون الدين عنصراً من عناصرها كما يقول أحمد بيضون[١٤].

تمثلت هذه القاعدة بالقومية. والقومية هنا ليست بالطبع القومية اللبنانية التي نادى بها أطراف مسيحيون، فالمعادلة تقتضي أن التنازل من قبل المسلمين يقتضي التنازل من قبل المسيحيين، وهذا التنازل مرتبط بالهوية. وبناءً عليه يقول أحمد بيضون إن الإسلام السياسي في لبنان اقترح على المسيحية السياسية الانضواء في الانتماء القومي العربي. وهذا يعني أنه يقترح عليها نبذ «اختلافها» عن كتلة يستعيد الإسلام فيها صفته الأكثرية، نافياً وجود الاختلاف الذي لا يعتبره إلا وهماً أو تعصّباً انطلاقاً من وحدة الثقافة ووحدة المصالح. وبذلك كان هذا التنازل بالنسبة إلى المسلمين تنازلاً عن أمر في جوهر المعتقد[١٥].

لقد شكّل هذا التنازل والتط[illegible]حقة التي أعقبت صدور المرسومين ٤٩ و٥٠ عن رئيس الدولة [illegible] الخاصين بتوزيع المقاعد النيابية على الطوائف، شكل عاملاً [illegible]لاده ما يسمى بـ«الميثاق الوطني» الذي يرسم حدود التسو[illegible]وطني حول القضايا الوطنية من السيادة إلى عروبة لبنان و[illegible]

(١٣) عصام خليفة، أبحا[illegible] المعاصر، ط ٢ (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٥)، ص ٦٣٣.

(١٤) أحمد بيضون، الصراع على تاريخ لبنان (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، ١٩٨٩)، ص ٢٤٢.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

(١٦) **التوافقية النظرية وتطبيقها في لبنان**، إعداد محمد طيّ وكميل حبيب وعلي حسون (بيروت: المركز الاستشاري للدراسات والتوثيق، ٢٠١١)، ص ٩١.

يمكننا القول هنا وفق ما جاء أعلاه إن هذه المواقف قد شكلت لحظة ديمقراطية من خلال إيجاد قاعدة تشاركية أو قاعدة للمشاركة التي هي أساس الديمقراطية التوافقية في مجتمع متعدد كلبنان. لكن الواقع اللبناني استمر في انقسامه. إن توافق النخب السياسية على المشاركة السياسية في لبنان استمر نخبوياً ونخبوياً فقط. ذلك أن جمهور هذه النخب بقي منقسماً على ذاته، متمسكاً باقتناعاته السياسية أكان ذلك عند المسلمين أم عند المسيحيين حتى تاريخ التوافق على وثيقة الوفاق الوطني المعروفة بـ «وثيقة الطائف»، التي استعيدت فيها مسألة عروبة لبنان وهويته وخصوصاً المبادئ الأساسية للتسوية والشراكة التي ارتكز عليها الميثاق الوطني.

إذاً، يمكن القول إن الميثاقية اللبنانية التي نشأت مع الميثاق الوطني عام ١٩٤٣ وكرست في ما بعد من خلال اتفاق الطائف، هذه الميثاقية إنما تنمُّ عن رغبة في العيش المشترك بعد أن ارتضت طوائفه الاعتراف بلبنان وطناً في محيط عربي، وهو ما يرى فيه كمال الصليبي «عقداً اجتماعياً بين طوائفه»[(١٧)]، وهو ما يؤكده أيضاً جورج قرم عندما يعتبر أن صيغة ١٩٤٣ أي الميثاق الوطني، تعبير عن اتفاق أيديولوجي بين شريكي الوطن للعيش المشترك في ما بينهما حول تسوية قضت بالاعتراف بالحدود الجغرافية للبنان بالنسبة إلى المسلمين، مقابل تخلّي المسيحيين عن فكرة الانفصال والقبول بفكرة الرعاية الشرق أوسطية[(١٨)].

يمكننا القول هنا إن التنازل الإسلامي على مستوى النخبة السياسية والمتصل بالسلطة قد شكل مقابل التنازل المسيحي المتصل بالهوية اللحظة الديمقراطية للتوافقية وفق ما ذكرنا في مقدمة هذا الفصل. لكن الالتباس موجود ضمناً في مسألة التنازل السنّيّ عن السلطة. فالمراجع الدينية السنية لم تسوّغ قبولها بمبدأ اللبنانية (أي اقتسام السلطة مع آخرين غير مسلمين) تسويغاً فقهياً. ذلك أن مسألة فصل الدين عن الدولة في الفكر السياسي الإسلامي غير مقبولة أصلاً، كما سبق وذكرنا في الفصل الثالث المتعلق بالشورى

---

(١٧) Kamal Saliby, *L'Histoire du Liban moderne* (Beyrouth: Dar Al-nahar, 1972), p. 28.

(١٨) Georges Corm, *Histoire du Pluralisme Religeux au Moyen Orient* (Paris: Société nouvelle Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1998), pp. 277-278.

نقلاً عن: **التوافقية النظرية وتطبيقها في لبنان**، ص ٩٣.

والديمقراطية. وللتشديد على ذلك نسترجع مقالاً كتبه رشيد رضا في أحد أعداد مجلة **المنار** عام ١٩٢٤ كما ذكره أحمد بيضون في كتابه **الصراع على الهوية**. يقول رشيد رضا: إن المسلم الذي يرتضي الانضواء في مجتمع معيّن يحل شرائعه محل شريعة القرآن إنما يبدل بإسلامه الكفر[١٩].

ونلاحظ أيضاً أن الفكر المشار اليه لم يكن محصوراً بالنخب الدينية وإنما أيضاً بالمفكريين الإسلاميين. وفي هذا الإطار يكتب حسين القوتلي إن الحاكم إما أن يكون مسلماً والحكم إسلامياً فيرضى عنه المسلم وإما أن يكون الحاكم غير مسلم والحكم غير إسلامي فيرفضه ويعارضه ويعمل على إلغائه باللين أو بالقوة، بالعلن أو بالسر. ولا يكتفي بذلك وإنما يتابع ويقول إن أي تنازل من المسلم عن هذا الموقف أو جزء منه، إنما هو بالضرورة تنازل عن إسلامه ومعتقده لأن ذلك يعود وفق رأيه إلى أن الإسلام نظام شامل وكامل. والمسألة بكل بساطة ليست تعصّباً دينياً أو تغيّراً طائفياً بل هي بكل بساطة «أن هذا هو الإسلام»[٢٠].

يمكن القول هنا إن هذا الالتباس قد كبّل وقيّد حركة النخب السياسية السنيّة. وقد تحول هذا الالتباس كما سنرى في ما بعد وخصوصاً أثناء الأزمات إلى تعصّب مذهبي وضع مقام رئاسة مجلس الوزراء المشغولة وفق اتفاق الطائف سنياً، وضعها في خانة «المقدس»، الذي يحرم انتقاده، إذ إن الانتقاد هو تطاول على المقام وليس على من يشغله. ولم يكن هذا الفكر محصوراً بالسنة وإنما تعداه إلى مراكز التوافق الأخرى عَنيْتُ بذلك مقامي رئاسة الجمهورية ورئاسة مجلس النواب.

في الحقيقة وعلى أرض الواقع استمر هذا الالتباس معوّقاً أساسياً

---

(١٩) بيضون، **الصراع على تاريخ لبنان**، هامش ص ٢٤٤. ويضيف بيضون أن المراجع السنية لم تخرج عن هذا الموقف إلا عملياً أو سياسياً مستحضراً هنا حضور مفتي بيروت إعلان دولة لبنان الكبير في أيلول/سبتمبر ١٩٢٠. وهو يردّ ذلك إلى الطرح القومي الذي حملته الحركة الفيصلية الذي شكل بإسلاميته الغامضة وبتعدديته الغامضة أيضاً مخرجاً أيديولوجياً من الإشكال الشرعي فبدا وكأنه يحفظ إسلامية السلطة (الشريف حسين شريف مكة وسليل النبي)، ويفتح باب المشاركة أمام غير المسلمين.

(٢٠) ظهر هذا في الكراس العاشر من: **القضية اللبنانية: من أقوالهم تستنتجون**، فيه مقالة لمدير الإفتاء السابق حسين القوتلي، بعنوان: «الإسلام والحكم» وبيان لمجلس العلماء في لبنان بعنوان: «الإسلام والعلمنة» مؤرخ في ٢٣/٣/١٩٧٦، ص ٣ ـ ٥.

للحظة الديمقراطية التي جاءت من خلال الميثاق الوطني المعروف. وقد انعكس هذا الالتباس تأزماً في الأعوام ١٩٥٢ واستقالة بشارة الخوري وعام ١٩٥٨ وما يعرف بـ «ثورة شمعون»، وفي العام ١٩٦٧ (حرب النكسة)، والعام ١٩٦٩، والأحداث بين الجيش اللبناني والمقاومة الفلسطينية وما أعقبها وخصوصاً لجهة اتفاق القاهرة، ثم في العام ١٩٧٣ وتجدد الأحداث بين الجيش والمقاومة، إلى أن اندلعت الحرب الأهلية في العام ١٩٧٥. يلاحظ المتابع لهذه الأحداث أن أهل السنة اتخذوا دائماً موقف المعارضة على مستوياتهم كافة، أي على مستوى النخب السياسية والدينية أو حتى على الصعيد الشعبي.

يبرِّر القوتلي على مضض لحظة «ابتداع» الديمقراطية التوافقية في ما عرف بالصيغة اللبنانية بقوله: إن المسلمين في لبنان ونتيجة للتقسيمات السياسية المستجدّة في دولة لا يمكن عملياً إقامة حكم إسلامي فيها لسببين متلازمين وفق رأيه، يتمثل الأول بحكم الانتداب القهري، وثانيهما بالتوازن العددي بين المسلمين والمسيحيين. والصيغة اللبنانية إنما تقوم وفق رأيه على إبدال سلطة الإسلام بسلطة المسيحية المارونية بشكل خاص، حيث شكلت هذه الصيغة مصدر قلق للمسلمين وبالنتيجة للمسيحيين أيضاً حتى اليوم، ولهذا السبب يقول إن المسلمين لم يكونوا في الغالب، وعلى الصعيد الشعبي خاصة، إلا معارضين(٢١).

تجدر الإشارة هنا إلى أن القوّتلي وعندما يتحدث عن المسلمين لا يدخل في التفاصيل المذهبية وإنما يبقى في العموميات. ومرد ذلك إلى أن الفكر السياسي الشيعي أيضاً لا يخرج ولا يشذّ عن هذه القاعدة، أولاً، وثانياً إلى اختصار المذاهب الإسلامية الأخرى في نظرة أهل السنة للحكم. وفي كلا الأمرين، هذا الفكر هو الذي ساد الحقبة التي تلت الاستقلال واستمرت حتى اندلاع الحرب الأهلية عام ١٩٧٥، والتي عرفت في تاريخ لبنان السياسي بـ «المارونية السياسية». ومع ذلك فقد كانت آراء أخرى تدعو إلى إحياء القومية العربية وإحلالها قاسماً مشتركاً بين الطوائف اللبنانية، فهذا ما رآه المسلمون حين تنازلوا عن مطمعهم في الحكم الإسلامي، وذلك ما رأته

(٢١) القوتلي، «الإسلام والحكم،» ص ٥ ـ ٦.

أيضاً جمهره من «المستنيرين المسيحيين». والمطلوب وفق هذا الرأي أن يلتقي جمهور المسلمين «الراسخ تجاه عروبته» جمهور المسيحيين بعد أن ينضم إليه «مستنيروه»، إذ ذاك تقدم على منبسط القاعدة القومية «دولة المساواة الديمقراطية بين أبناء الشعب الواحد»(٢٢).

ينبغي أن نشير هنا إلى أن النصوص السابقة الذكر كتبت أثناء الحرب. وهو ما يشير إلى اعتدال في اللهجة من غير أن يعدّل في الجوهر، إذ إن الحدّة الأيديولوجية موجودة قبل الحرب، وإن الحرب توسّع نطاقها وتغلّبها على خيارات أخرى ممكنة. مع الإشارة إلى أن هذه الحدّة ستتحول إلى حدّة مذهبية ابتداءً من العام ٢٠٠٥ والأحداث التي شهدها هذا العام وما تلاه حتى الآن. تقتضي الديمقراطية التوافقية النزول من المستوى الأيديولوجي إلى المستوى السياسي، لأن الموازين السياسية تغلّب الأيديولوجي والسياسي حقيقي، هو الآخر. لذلك لا يستهان بضغط الحساب السياسي الدائم على حوافز العصبية، إلا أن الأيديولوجيا أقلّ تعرضاً لعوامل التغيير من الموقف السياسي. ولعل هذا الفارق هو الذي شكل دافعاً للوصول إلى صيغة تفاهمية أخرى عُبِّر عنها بـ «وثيقة الطائف».

ثانياً: الطائف والتوافقية

أود أن أشير أولاً إلى النخب السياسية في لبنان، ورغم الانقسام الحاد والشديد الناتج عن الحرب، بقيت هذه النخب على توافق غير معلن واعتراف ضمني ببعضها البعض حتى الفترة التي شهد لبنان فيها حكومتين بعد انتهاء ولاية الرئيس أمين الجميّل وعدم تمكّن مجلس النواب من انتخاب رئيس جديد بسبب الفيتو الذي مارسته الطائفة المارونية عبر أعلى سلطة دينية فيها، عنيت بذلك بكركي والبطريركية المارونية مع القوى الأساسية التقليدية

(٢٢) ذكره: بيضون، **الصراع على تاريخ لبنان**، ص ٢٤٨، وينبغي وفق رأيه ألّا أن تعطى للمساواة الديمقراطية هنا مفهومها الغربي، إذ ليست هي جوهر المساواة بين المواطنين الأفراد لا أمام القانون، ولا ديمقراطيتها هي انبثاق السلطة والحقوق من أكثرية هؤلاء المواطنين المبادرين للتكتل تبعاً لانتماءاتهم المختارة لا الموروثة. إن «المساواة كمطلب للمسلمين مقابل الضمانات»، كمطلب للمسيحيين مع رفض العلمانية، كل ذلك يعني مساواة في الحقوق بين الكتلتين الطائفيتين، مما يجعل من القومية بديلاً ناقصاً.

والعسكرية الناشئة بفعل الحرب. فالفترة التي شهدت حكومتين، حكومة العماد ميشال عون المشكّلة بموجب مرسوم جمهوري وحكومة الرئيس سليم الحص التي سبقت إعلان الأولى. حكومة عون كانت عسكرية مؤلفة من أربعة أشخاص، لم يشارك المسلمون في السلطة، ومع ذلك استمرت هاتان الحكومتان بالعمل في ظل انقسام ديمغرافي وعسكري واستمرت مؤسسة مصرف لبنان بتلبية طلبات كلتا الحكومتين، وهو ما يعني اعترافاً بالواقع المستجدّ لا اعترافاً بشرعية أو ميثاقية أي من الحكومتين المشار إليهما. وقد عرف لبنان خلال الحرب وأثناء عدم التواصل السياسي بين أهل السلطة ما يسمى بـ «المراسيم الجوالة». ولأن الموازين السياسية اقتضت تغليب خط الاعتدال والحوار بعيداً عن العنف، ومن غير أن ننسى الظروف الإقليمية والدولية المؤاتية والمؤثرة في القرار اللبناني، استطاعت النخب السياسية القديمة والجديدة التوصل إلى اتفاق عرف باتفاق الطائف، وغالباً ما يُعبَّر عن هذا الاتفاق بـ «وثيقة الوفاق الوطني».

ثالثاً: طبيعة الديمقراطية التوافقية

تعتبر وثيقة الوفاق الوطني نسخة معدَّلة ومطوَّرة للميثاق الوطني عام ١٩٤٣. إذ كرست هذه الوثيقة الأعراف التشاركية في السلطة والقائمة على المحاصصة الطائفية.

تشكّل المادة ٩٥ من الدستور اللبناني الأساس الذي تقوم عليه الديمقراطية التوافقية في لبنان. وقد نصّت هذه المادة قبل التعديل (أي قبل اتفاق الطائف) على ما يلي: «بصورة مؤقتة والتماساً للعدل والوفاق، تمثل الطوائف بصورة عادلة في الوظائف العامة وبتشكيل الوزارة دون أن يؤول ذلك إلى الإضرار بمصلحة الدولة». أما بعد التعديل فقد نصت المادة ٩٥ على ما يلي: «على مجلس النواب المنتخب على أساس المناصفة بين المسلمين والمسيحيين اتخاذ الإجراءات الملائمة لتحقيق إلغاء الطائفية السياسية وفق خطة مرحلية وتشكيل هيئة وطنية برئاسة رئيس الجمهورية تضم بالإضافة إلى رئيس مجلس النواب ورئيس مجلس الوزراء شخصيات سياسية وفكرية واجتماعية».

يعتبر علي حسون أن نص المادة ٩٥ من الدستور استثنائي لوروده بصورة منفردة في الباب السادس تحت أحكام نهائية ومؤقتة، ونظراً إلى طابعه

الميثاقي فهو يعد من النصوص الميثاقية في الدستور، إذ يرتبط هذا النص بالفقرة «ي»، من مقدمة الدستور التي يذهب الفقه إلى منحها مرتبة العيش المشترك، وبالفقرة (ج) التي تنص على أن «إلغاء الطائفية السياسية هدف وطني أساسي يقتضي العمل على تحقيقه وفق خطة مرحلية»[٢٣].

لا يشكّل لبنان نموذجاً فريداً في مسألة الديمقراطية التوافقية القائمة على احترام الأقليات والمحافظة على حقوقهم، ذلك أن بلداناً كثيرة غيره تأخذ بالديمقراطية التوافقية على قاعدة المشاركة التي نصت عليها المادة ٩٥ من الدستور اللبناني. والفرق أن المشاركة التي تشكّل ضمانة للأقليات في المجتمع المتعدد ليست مغلقة كما في النموذج اللبناني. ونعني بالمشاركة المغلقة تخصيص كل مركز بطائفة محددة وبشكل دائم كما في الرئاسات الثلاث الأولى، أو حتى في بعض وظائف الفئة الأولى ومديريات بعض الوزارات بما في ذلك الأجهزة الأمنية. ذلك أن المشاركة المغلقة تُخِلّ بمبدأ المساواة وتكافؤ الفرص بين المواطنين ويصبح «لكل طائفة بموجب هذا النظام سقف لا تتجاوزه، وحدّ تقف عنده، والمواطن الذي ينتمي إلى بعض الطوائف يتمتع بمواطنية ناقصة نتيجة لعدم المساواة»[٢٤].

إلا أن المشكلة لم تنحصر فقط في النموذج اللبناني بهذا النوع من المشاركة، بل إن النخب السياسية وبعد العام ١٩٩٠ لم تتابع تطبيق وثيقة الوفاق الوطني فصولاً، خصوصاً لجهة إلغاء الطائفية السياسية أو لجهة تشكيل مجلس للشيوخ على أن تكون انتخابات المجلس النيابي بعد ذلك لا تقوم على التوازن الطائفي إذ إن مجلس الشيوخ هو إحدى الخطوات الإيجابية التي ترعى العيش المشترك، من جهة، ويشكّل من جهة أخرى حماية بل ضمانة للوفاق الوطني ولمعنى لبنان[٢٥].

---

(٢٣) **التوافقية النظرية وتطبيقها في لبنان**، ص ٩٨. وانظر أيضاً في هذا المجال: أوراق زهير شكر وغيره التي قدمت إلى: **تشكيل هيئة إلغاء الطائفية السياسية**، المؤتمر الأول، بالتنسيق بين رابطة خريجي معهد العلوم الاجتماعية ومجلس النواب، نيسان/ أبريل ٢٠١١، ص ٣٠.

(٢٤) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، «الديمقراطية العددية القائمة على مبدأ الشورى،» **النهار** (لبنان)، ٢٠/ ٧/ ١٩٨٥.

(٢٥) خالد قباني، «أهمية إنشاء مجلس الشيوخ ودوره في تعزيز الوحدة الوطنية،» ورقة قدمت إلى: **تشكيل هيئة إلغاء الطائفية السياسية**، ص ١٣٤.

من المفيد الإشارة هنا إلى أن الطوائف الأساسية (ذات الوزن العددي)، قد اشتكت منذ أول مجلس نيابي بعد الطائف والمنتخب عام ١٩٩٢ من تهميش لدورها بشكل أو بآخر. ففي العام ١٩٩٢ قاطعت التيارات السياسية المارونية وبشكل كبير الانتخابات، مما جعل نواباً يفوزون بعدد أصوات ناخبين لا يتجاوز الخمسين صوتاً في بعض المناطق المسيحية (جبيل) مثلاً.

وفي العام ١٩٩٣ وبعيد الإضراب العمّالي في ٦ أيار/ مايو واستقالة الحكومة، (أو إقالتها) كما يرغب البعض وصفها، بدأت مرحلة جديدة في العمل الحكومي مع تكليف الرئيس الشهيد رفيق الحريري بتشكيل الحكومة. عرفت هذه الحقبة بالمرحلة الحريرية واستمرت حتى اغتياله.

رابعاً: سمات الحقبة الحريرية

تتميز الحقبة التي ترأَّس الشهيد رفيق الحريري حكومتها خلالها، بالكثير من السمات، إيجابية أحياناً وسلبية أحياناً أخرى، وخصوصاً في مجال الإدارة تحديداً. طبعاً استطاع الرئيس الحريري المحافظة على القاعدة التشاركية حتى إن خطابه السياسي تميّز بالمرونة مع خصومه السياسيين محاولاً قدر الإمكان استيعاب هذه الخصومة. لكن مع ذلك لا بد من الإشارة إلى المحدثات التي أحدثها والتي عززت بشكل أو بآخر مسألة المشاركة المغلقة للطوائف، كما عززت الطائفية من خلال هذه المشاركة المغلقة. يضاف إلى ذلك طريقة العمل الحكومي الذي لم يصبّ في خانة بناء الدولة الحديثة وإنما كان على طريقة الدولة ـ الإمارة، أو الدولة ـ المزرعة كما وصفها نائب رئيس مجلس النواب إيلي الفرزلي في إحدى جلسات مجلس النواب حيث توجه إليه مباشرة بقوله «قلها يا دولة الرئيس» مرات عدة.

على أية حال لن ندخل في مسألة الآراء المتعلقة بالحكومات الحريرية، لأن هذه الآراء متضاربة ومتناقضة وهي لا تزال تشكل مادة دسمة للجدل السياسي المنقسم على ذاته، ليس على مستوى النخب السياسية فحسب وإنما على مستوى الطوائف وجمهورها. وما يهمنا هنا الإشارة إلى تلك المحدثات التي نصنفها ليس وفقاً لتراتبية حصولها وأولوية هذا الحصول، إنما مجرد تصنيف ليس إلا. من هذه المحدثات على سبيل المثال لا الحصر نذكر:

١ ـ إستحداث مسألة «الترويكا» التي تعني المثالثة وهي مسألة استفاض الخطاب السياسي في تفصيلها خصوصاً بعد العام ١٩٩٦.

٢ ـ إستحداث وزارات تم الغاؤها أو دمجها. ونورد الأمثلة التالية لتأكيد هذه المسألة: ففي أول حكومة للرئيس الحريري تم استحداث ثلاث وزارات للتربية هي وزارة التعليم المهني ووزارة التعليم العالي ووزارة التربية والشباب والرياضة. ثم ألغيت وزارتا التعليم العالي والمهني وفصلت وزارة الشباب والرياضة عن التربية ليتحول اسمها إلى وزارة التربية والتعليم العالي. ومثل ذلك وزارة الخارجية والمغتربين ووزارة الداخلية والبلديات.

٣ ـ إستحداث مؤسسات ذات منفعة عامة كرديف للوزارات ومعطِّل لعملها في الوقت ذاته. مثال: أوجيرو ـ وزارة الاتصالات، الهيئة العليا للإغاثة ـ وزارة العمل. وقد رافق كلتا المؤسستين جدلٌ سياسي صاخب في بعض الأحيان وصل إلى حدّ الاتهام. وقد تعزز موقع الطائفة السنية مع هاتين المؤسستين، وخصوصاً الهيئة العليا للإغاثة لتكون في مواجهة مجلس الجنوب (للشيعة) وصندوق المهجَّرين (للدروز).

٤ ـ إستحداث شعبة للمعلومات في وزارة الداخلية التي طورت نفسها إلى فرع للمعلومات، وما يستتبع ذلك من زيادة عناصرها. أما خلفية هذا الاستحداث فلا تخفى على أحد، إذ إن المنظور المذهبي يقضي بأن يكون للطائفة السنية جهاز استخباري كما للشيعة (الأمن العام) والموارنة (مخابرات الجيش). كذلك فقد استُحدِث وفي الإطار ذاته مركز نائبين لمدير المخابرات في الجيش أحدهما للشيعة والآخر للسنة.

٥ ـ استطاع الرئيس الحريري في انتخابات ١٩٩٦ و ٢٠٠٠ أن يبعد الحركات الإسلامية(٢٦) السنية عن المجلس النيابي، وأن يبعد أيضاً العائلات السنية السياسية التقليدية (الصلح وسلام في بيروت)، والبزري في صيدا، وكرامي في طرابلس....

---

(٢٦) انظر حول ذلك وحول موقف الجماعة الإسلامية من المشاركة في الانتخابات النيابية: عبد الغني عماد، **الحركات الإسلامية في لبنان: إشكالية الدين والسياسة في مجتمع متنوع** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦)، ص ٢٠٣.

٦ ـ ساعد بشكل أو بآخر وعبر الانتخابات النيابية على تعزيز وتعميم ثقافة «الإعاشة» من خلال ما يعرف بالأموال الانتخابية أو المصارفات الانتخابية. وهي ثقافة باتت تسود عموم اللبنانيين بلا استثناء لدرجة أن اللبنانيين باتوا يتمنون انتخابات كل سنة وليس كل أربع سنوات.

٧ ـ أعاد إحياء مفهوم «الاعتكاف» لكن بطريقته وعلى طريقته الخاصة. فالرئيس الراحل رشيد كرامي اعتكف لكن ظروف اعتكافه تختلف شكلاً ومضموناً عن اعتكاف الرئيس الحريري. ومع الأخذ في الاعتبار صلاحيات رئيس الجمهورية قبل الطائف وبعدها فإن اعتكاف الرئيس الحريري كان يصبّ ليس في موقف الطائفة وحسب، إنما في تعزيز وتكريس زعامته في الطائف في إطار الزعامة الآحادية للنظر إذا ما أخذنا في الاعتبار ما أوردناه في البند الخامس.

ومع ذلك فقد عرفت هذه الحقبة الحريرية فترة استقرار أمني وسياسي إلى حدّ ما، في إطار ما أشرنا إليه من استيعاب رغم الإبعاد والخصومة وإن كان ذلك يتم بمباركة سورية، إلا أنّ ذلك لا يلغي بتاتاً مسألة كونها طريقة ممنهجة في العمل السياسي.

وعندما نورد ذلك فهو للدلالة على أن إشكالية النظام السياسي في لبنان إنما كانت تتمثل في الإخلال بالمشاركة السياسية الفاعلة لمكوّنات المجتمع اللبناني طائفياً ومناطقياً وهذه المسألة ليست قضية هامشية لأن الأحداث التاريخية والحاضرة تثبت أنه كلما سعت طائفة إلى الاستفراد والاستئثار بالسلطة، وغالباً عن طريق الاستقواء بالخارج، تكوّن فريق آخر يتخذ موقفاً مناقضاً، وهو ما يؤدي إلى الانقسام السياسي[٢٧] وهو ما لا تهدف إليه الديمقراطية التوافقية.

تضع هذه الخلاصة المعرفية «الإصبع على الجرح» كما يقال. فالأحداث التي أعقبت اغتيال الرئيس الحريري وحرب تموز وخروج الراعي السوري تضع الحلول وتبادل الاتهامات بين الأطراف السياسية. ومن الثابت في هذا المجال تحوّل الديمقراطية التوافقية في لبنان إلى ديمقراطية الأكثرية في موقفين على الأقل، تمثل الأول بعيد استقالة الوزراء الشيعة من الحكومة، فاستمر الرئيس

---

(٢٧) **التوافقية النظرية وتطبيقها في لبنان**، ص ١٠٩ ـ ١١٠.

السنيورة في ممارسة المهام الحكومية حتى بعد انتهاء ولاية الرئيس إميل لحود الممددة. وقد ذهبت الأطراف المعارضة إلى اعتبار أن هذه الحكومة رغم قانونيتها إلا أنها غير ميثاقية، وهي بالتالي غير شرعية وفق الفقرة (ي) من مقدمة الدستور اللبناني التي تنص على أن «لا شرعية لأية سلطة تناقض ميثاق العيش المشترك». ومن المعلوم أن هذه الفقرة تحمل في مضامينها العنصر الثاني من العناصر التي حددها ليبهارت كي تكون هناك ديمقراطية توافقية، ويقوم هذا العنصر على الفيتو المتبادل أو حكم الأغلبية المتراضية، التي يستفاد منها لحماية إضافية للمصالح الحيوية للأقلية[٢٨].

أما الموقف الثاني فقد تجلّى بعيد استقالة وزراء حركة أمل وحزب الله والتيار الوطني الحر من حكومة الوحدة الوطنية التي كان يترأسها سعد الحريري. وهنا يصرّ الفريق السياسي على اعتبار هذا العمل بمثابة إقالة للحكومة، وتهميش دور السنة خصوصاً لجهة اعتبار كتلة المستقبل تضم غالبية النواب السنة. ومع ذلك فقد تشكلت حكومة أخرى برئاسة نجيب ميقاتي تقوم على الأكثرية العددية من دون الأخذ بالاعتبار نتائج الانتخابات النيابية.

على أية حال وبصرف النظر عن الجدل السياسي القائم حول هذه المسائل، فإن الشعور بالتهميش لا ينتاب الطوائف الأكثر عدداً وبحسب (الموارنة ١٩٩٢، والشيعة ٢٠٠٧ حتى مؤتمر الدوحة، والسنة ٢٠٠١)، بل أيضاً بدأ هذا الشعور بالتهميش يمتد داخل الطوائف، العلويون مثلاً لم يمثَّلوا في كل الحكومات بعد اتفاق الطائف، وكذلك الأرثوذكس الذين يظهر شعورهم هذا من خلال القانون الانتخابي المطروح الآن للنقاش في انتخابات المجلس النيابي عام ٢٠١٣[٢٩]، وحتى داخل المذهب ذاته هناك شعور بالتهميش قائم على العرق كمثل الأكراد في بيروت والذين ينتمون إلى

---

(٢٨) آرنت ليبهارت، **الديمقراطية التوافقية في مجتمع متعدد**، ترجمة حسني زينة (بغداد: معهد الدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٦)، ص ١٥٦، نقلاً عن: محمد طي، «التوافقية في تطورها التاريخي،» في: **التوافقية النظرية وتطبيقها في لبنان**، ص ٣٢.

(٢٩) يشعر الأرثوذكس بأن معظم ممثليهم في المجلس النيابي يأتون بنتيجة اقتراع طوائف أخرى، وبالتالي قد لا يعبّرون عن الزعامة الدينية الأرثوذكسية. ففي الشمال مثلاً ووفقاً للقوانين الانتخابية الماضية، فإن ستة نواب أرثوذكس يأتون عن طريق اقتراع السنة وهم موزعون على الشكل التالي: عكار ٢، طرابلس ١، الكورة ٣، وهو ما ينطبق أيضاً على بعض دوائر بيروت الانتخابية.

الطائفة السنية لكنهم لم يتمثلوا في أية انتخابات نيابية أيضاً منذ ما قبل الطائف وما بعده وحتى الآن.

يتبادر إلى الذهن هنا، وفي ضوء ما تقدم، أن الديمقراطية التوافقية في لبنان كانت وما زالت عرضة لمشكلات وأزمات ناتجة عن شعور الطوائف بالغبن والتهميش في مراحل مختلفة. وهنا يصبح التساؤل حول مصير الديمقراطية التوافقية في لبنان مطروحاً. والتساؤل حول المصير يعني في ما يعنيه البحث في ماهية الخطر. هل هو خطر وجود أم إن الديمقراطية في مأزق؟ مع العلم أنها مرت سابقاً بمآزق تعالت خلالها أصوات مطالبة بالفدرلة، مع أن النظام اللبناني غالباً ما نعت بالفيدرالية الطائفية، وكان في كل مرة يخرج منها مع بعض التضحيات. وهذا يعني بالضرورة البحث عن المشكلة الجوهرية وليس عن المشاكل الناتجة عنها. فالطائفية في المجتمع اللبناني الحديث تحولت إلى نظام اجتماعي سياسي يعبّر عن نفسه أيديولوجياً وعملياً بصورة منتظمة متناسقة. من هذه الزاوية يرى ناصيف نصار أن النظام العَلماني هو البديل للنظام الطائفي، لكن العلمانية، وفق رأيه، ليست سوى بديل جزئي للطائفية السياسية(٣٠). فالعلمانية بديل صالح للطائفية على صعيد المجتمع السياسي المدني، لكن الطائفية تتجاوز حدود المجتمع السياسي المدني وتشمل ما هو أعمق، ولذلك فإن المطالبة بإلغاء الطائفية السياسية التي يعتبرها البعض مقدمة ضرورية لإصلاح النظام اللبناني على الصعد الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والتربوية والسياسية كافة، قد لا يكون هذا الإلغاء ذا فائدة تُرجى منه في ظل الآلية التي حددها اتفاق الطائف(٣١). من السهل على المراقب والمحلل والمفكر والباحث ملاحظة الأزمات التي عاشها لبنان في فترات لاحقة ولا يزال. لكن جميع هذه الأزمات قد حُلّت بصيغة «لا غالب ولا مغلوب»، وهي الصيغة ذاتها المعروفة لدى العشائر بـ «تبويس

(٣٠) ناصيف نصار، **نحو مجتمع جديد: مقدمة أساسية في نقد المجتمع الطائفي**، ط ٤ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص ١٨١.

(٣١) عصام سليمان، «بذور الطائفية وتشكّلها القانوني والدستوري» ورقة قدمت إلى: **تشكيل هيئة الغاء الطائفية السياسية**، ص ٦. ولا يذهب خالد قباني بعيداً عنه في أنه وتماشياً مع الواقع المأزوم يفيدون أن إلغاء الطائفية السياسية لا يمكن أن يتم بقرار، فهو لا يمكن أن يتحقق عن طريق الغلبة والإكراه أو بفعل توازنات القوى، لأن من شأن ذلك أن يعيد الصراع من جديد. انظر: قباني، «أهمية إنشاء مجلس الشيوخ ودوره في تعزيز الوحدة الوطنية،» ص ١٥٢.

اللِّحى» لكن إلى متى الاستمرار في هذا الجو المشحون؟ ألم يحن الوقت لمعالجة المسألة جذرياً مما يوفر المزيد من الاستقرار لا الأمني فقط بل السياسي والنفسي؟

أليس بالإمكان وضع حدّ لصراع الطوائف (القبائل المتمذهبة)، على حد تعبير خليل أحمد خليل، هذا الصراع الذي أوقف عملية النمو الاقتصادي والتطور الاجتماعي والسياسي، أي أوقف تطور الدولة الحديثة وعمَّم الفساد والمحسوبيات وكرّس الانقسام العامودي بين الطوائف وبين المذاهب؟

القاعدة التشاركية تقتضي عدم إلغاء الآخر، والتجربة اللبنانية علمتنا أنه لا يمكن أحداً الاستئثار بالسلطة. فلا المارونية السياسية استمرت ولا السنية السياسية نجحت (بعد اتفاق الطائف)، ولن تنجح الشيعية السياسية (اتفاق الدوحة ٢٠٠٨) ما لم يكن ذلك بالتراضي وبإزالة كل الهواجس لدى الطوائف الأخرى، مع الأخذ بعين الاعتبار أن بعضاً من هذه الهواجس مفتعل أو مصطنع.

في مقابل التركيز على الطائفية على أنها علّة العلل وسبب كل المشاكل التي يعانيها المجتمع اللبناني، ينفرد إيليا حريق برؤية مختلفة: إذ يعتبر أن الذين يرون في الاعتراف بالواقع اللبناني الطائفي أصل كل ما في هذا البلد من متاعب ومصائب سياسية، هم غافلون عن أن الاعتراف بالواقع الطائفي ومداراته هما من باب إدارة المعضلة وحصرها لا تغذيتها. ويصف هذه الهلوسة المستديمة بالطائفية بأنها نتيجة عقم في فهم الواقع السياسي(٣٢). ومما لا شك فيه أن إيليا حريق، ووفقاً لرأيه هذا، إنما يحصر الأسباب بالخارج. والحقيقة تقتضي منا القول إن لكل مشكلة سببين: داخلي وخارجي، فحصر المشكلة بالأسباب الداخلية فيه خطأ وكذا الأمر بالنسبة إلى حصره بالأسباب الخارجية. لكن حل المشكلات الداخلية وتحصين الذات قد يشكلان مانعاً للتدخل الخارجي ولا يوفران مناخاً ملائماً لذلك.

وكخلاصة عامة يمكننا القول إن التوافقية وإن كانت تمر بوضع مأزوم،

(٣٢) إيليا حريق، **الديمقراطية وتحديات الحداثة بين الشرق والغرب** (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠١)، ص ٢٤ ـ ٢٥.

إلا أنها أصبحت مكرسة دستورياً وفق الطائف بعد أن كانت عُرفاً (الميثاق الوطني). والحقيقة التي يستطيع الباحث أن يكشفها هي أن إشكالية النظام السياسي في لبنان تمثلت في الإخلال بمبدأ المشاركة السياسية الفاعلة لمكوّنات المجتمع اللبناني كما سبق وأشرنا. ولذلك بات لزاماً على النخب السياسية والفكرية إيجاد حلول لهذه المشاكل من خلال وضع رؤية حول الهموم الوطنية والقضايا المصيرية بعيداً عن التشنج السياسي والتفاهم حولها، مما يتيح بعد إزالة هواجس الطوائف، إعادة بناء الدولة الحديثة بمؤسساتها وحل المعضلات الاقتصادية والاجتماعية ومعالجة الفساد وغير ذلك في إطار التشاركية المنفتحة لا المنغلقة، لأن هذه الأخيرة تكرس حقوقاً للطوائف غير مكرسة أصلاً في الدستور، كتوزيع مناصب الفئة الأولى، وما اصطلح على تسميته بـ «الوزارات السيادية» التي باتت من حقوق طوائف من دون أخرى. ونحن نعتقد أن مثل هذا الأمر يتطلب عقداً اجتماعياً جديداً مكتوباً يعالج مواضع الخلل في وثيقة الوفاق الوطني من غير أن يلغيها.

الفصل الرابع

في العصبية، الدين والسلطة

تحدثنا في الفصول السابقة عن أنواع من الديمقراطية رأى بعض المفكرين أن هذه الأنواع قد مورست بشكل أو بآخر في الدول العربية بعد انحلال الخلافة العثمانية. ولم نقصد بالأنواع هنا أشكال الديمقراطية التي يصنّفها البعض إلى ديمقراطية مباشرة وأخرى غير مباشرة، وإنما ما قصدناه هو أنواع من الديمقراطية مرادفة أو موازية للديمقراطية الليبرالية المنتَجَة في الغرب. وفي هذا الإطار نحن لن نعلِّق على صحة إطلاق مثل هذه النعوت على هذه الأنواع من الديمقراطية أو عدم صحتها، وإنما نأخذ ما قيل ونناقش ونقارن بغية الوصول إلى مقاربة موضوعية لمسألة الديمقراطية.

ومن نافل القول إن الأنواع المشار إليها في الفصول السابقة جميعها تتسم بصفات مشتركة متعددة يأتي في مقدمتها مسألة عدم تداول السلطة أكان ذلك في الديمقراطيات الشعبية أم في الدولة الدينية، وحتى في الديمقراطية التوافقية في النموذج اللبناني فإن ظاهرة البيوتات السياسية إنما تشير بشكل أو بآخر إلى مسألة عدم تداول السلطة بالشكل الذي تحققه الديمقراطية الليبرالية. ولفهم هذه المسائل لا بد من العودة إلى الموروث الثقافي المتعلق بالسلطة، وهنا بالذات نجد ضرورة الحديث عن مسألة أساسية متعلقة بهذا الموروث، عنيت بذلك العصبية.

أولاً: مفهوم العصبية

شكّل مفهوم العصبية عند العلّامة ابن خلدون عصباً أساسياً في مقدمته، وجعل منه مفتاح الديناميكا الاجتماعية، وربط بينه وبين السلطة عندما اعتبر

أنه لا يمكن قبيلة ما أن تستولي على الحكم، كما لا يمكنها أن تتحضر الا إذا زُوّدت بالعصبية. إذ يختم ابن خلدون الفصل (الثامن) المتعلق بالعصبية بقوله «فقد ظهر أن المُلك هو غاية العصبية»[١].

لقد أجمع معظم شارحي **مقدمة** ابن خلدون على أن العصبية عنده إنما تعني «التماسك الاجتماعي» أو «روح التضامن». وهنا طبعاً يشير ابن خلدون إلى أن مفهوم العصبية بهذا الشكل إنما يكون عند القبائل البدوية التي تميل بطبيعتها إلى التضامن والتماسك بفعل الظروف المختلفة التي تعيشها بشكل اندماجي كليّ.

لكن من المفيد الإشارة هنا إلى أنه ليست القبائل متساوية في الميل إلى السلطة، وبعضها على الأقل، وخصوصاً المتوغلون في البادية، لا يميلون إلى السلطة إلا في إطار البيئة التي يعيشون فيها، أي السيطرة على القبائل الأخرى من غير تشكيل للدولة أو المُلك بالمفهوم الخلدوني.

يشترط ابن خلدون في البعد الاجتماعي لمفهوم العصبية النسب الواحد حتى تشتد الشوكة ويصدق الدفاع والذود عن الحمى. هنا يتجلى معنى العصبية في مسألة التماسك الاجتماعي. لكن التحليل الديناميكي لا يكتفي بهذا المعنى، إذ إن هذه العبارة غير كافية، لأنه حين تكون العصبية «قوة محركة» تصبح نقيضاً للعصبية المبنية على روابط الدم، التي ليست سوى شكل الألفة في مرحلتها البدائية. من هنا يرى عبد الغني مغربي أن للعصبية مستويات، منها الاجتماعي ومنها الاقتصادي ـ السياسي الذي يستلزم إنكار مذهب المساواة الخاص بأفراد القبيلة وإخضاع أفراد القبيلة لنظام تسلسلي قويّ، ضروري لبروز العصبية[٢].

يستلزم هذا النظام المتسلسل وجود زعيم ليس محترماً فحسب، وإنما هو مخشيّ الجانب، يعتمد على أسرته (عصبيته). وهنا يجب ملاحظة أن العصبية على هذا المنوال ما زالت غير قادرة على أن تشكّل العمود الفقري للدولة، ولكنها تعتبر الوسيلة التي لا بد منها لبناء الدولة. ولذلك يضيف عبد المجيد

---

(١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٩)، ص ٢٤٦.

(٢) عبد الغني مغربي، **الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون**، ترجمة محمد الشريف دالي حسنين (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٧)، ص ٢٤٦.

مغربي، ولكي يكون لهذه العصبية وجود حقيقي، مفاهيم أخرى كالرياسة والحسب والولاء[3].

إن السلطة التي يمارسها شيخ القبيلة هي سلطة الأمر الواقع أو سلطة القانون المستند إلى الأعراف العشائرية وليس القانون الوضعي. من هنا إمكانية وصولها إلى سيادة حقيقية تتماشى مع تطور العصبية وفق ابن خلدون الذي يقول في شيخ القبيلة إنه «لا بد أن يكون متغلّباً عليهم بتلك العصبية... وهذا التغلب هو الملك، وهو أمر زائد على الرياسة، لأن الرياسة هي سؤدد وصاحبها متبوع وليس له عليهم قهر في أحكامه. وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر. وصاحب العصبية اذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها... فالتغلب الملكي غاية للعصبية. ثم إن القبيل الواحد وإن كانت فيه بيوتات مفترقة وعصبيات متعددة فلا بد من عصبية تكون أقوى من جميعها تغلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها، وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى»[4].

يمكننا أن نستخلص مما كتبه ابن خلدون بعضاً من صفات شيخ القبيلة، المتعلقة بالسلطة أو الواجب توفُّرها في الشيخ، وفي مقدمة هذه الصفات القوة والاستبداد حتى يتسنى له بهما من خلال العصبية تأسيس دولة أو إمبراطورية.

لذلك فإن التماسك الاجتماعي المبنيّ على قرابة العصب لا يجسد العصبية بالمعنى السياسي لكنه شرط من الشروط التي يجب توفُّرها لتمكن العصبية من الظهور والبروز. ويؤكد تركي علي الربيعو، على المعنى السياسي للنظام النَسَبي عندما يقول: «إن القبيلة جسم اجتماعي دقيق التوازن الذي يظهر جلياً من خلال نظام القرابة الذي يشكّل قاسماً مشتركاً للبداوة العربية، إذ إن نظام القرابة كنظام سياسي يظهر لنا بوضوح أن بنية المجتمعات النسبية هي بنية سياسية، استناداً إلى دراسته حول عشيرة «البو عاصي»»[5].

---

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٦.

(٤) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

(٥) تركي علي الربيعو، «نحو تأسيس إناسة لدراسة المجتمع البدوي: قبيلة طيء نموذجاً،» **الاجتهاد**، السنة ٤، العدد ١٧، (خريف ١٩٩٢)، ص ١٦٥ ـ ١٦٦.

ثانياً: لماذا القوة والاستبداد؟

بالنظر إلى السلف الخلدوني نجد أن القوة والاستبداد، شرطان ضروريان لتأسيس المُلك الذي هو غاية العصبية كما سبق وأشرنا. ولذلك يستبعد ابن خلدون هذه الفكرة «العصبية غايتها الملك» عن القبائل التي تبتعد في النُجعة، إذ إن أفراد هذه القبائل يعيشون حياة بدائية إلى أقصى حد مترافقة مع نمط إنتاجي مختلف كل الاختلاف عن غيرهم. وفي هذا النمط من الحياة تسود روح التعاون بشكل كبير والتي لا يمكن الجماعات التي تتحلى بهذه الصفة أن تؤسس دولة، ولا يَعود ذلك إلى كونها غير مؤهلة بل إلى طبيعة النمط الإنتاجي المختلف الذي أشرنا اليه. وفي ذلك يقول ابن خلدون «... والفقر مكان الشظف والشغب»(٦).

أضف إلى ذلك أن مثل هذه الجماعات إنما تحكم رئيسها اعتبارات أخلاقية في ممارسته السلطة، ووجوده على هذا المنوال يصبح ملازماً، وفق مغربي، للديمقراطية الخاصة بسكان القبيلة ومبدأ المساواة في الحي(٧).

في مثل هذه البيئة لا يمكن أن يستغل أحدٌ أحداً، وهو أمر يعود بالضرورة إلى العامل الاقتصادي حيث لا يتوافر ما يسمى بفائض الإنتاج (المؤونة) لا على صعيد المرعى ولا على صعيد توفر الماء، مما يخضعهما لمبدأ الملكية الجماعية، وهذا ما يترتب عليه حق الانتفاع بالنسبة ذاتها بين أفراد هذه الجماعة، وهو ما يشير إلى الحقوق والواجبات ذاتها. وهذا كله لا يتماشى مع فكرة ابن خلدون عن العصبية والملك التي تفترض وجود عصبية قوية تسيطر على عصبيات أخرى وتستغلها لأن قبائل الولاء جميعها مستغلة، وحيث يستأثر الزعيم وعصبيته من بعده بالغنائم والثروات، ويوزع النزر اليسير على الآخرين على شكل «عطايا» كما سبق وذكرنا. أضف إلى ذلك أن ظاهرة الاستغلال هذه تزيد الغنيّ غنى، الغنى الذي يوظف دائماً في السلطة، ويزداد الشيخ ـ الرئيس، غنى وسلطة، طالما حافظ على عصبيته، وهو أمر مستبعد وفق ابن خلدون. إذ إن الرئيس غالباً ما يستقوي بالآخرين على عصبيته

---

(٦) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص ٢٢٧. والشظف والشغب يعنيان الجوع والتعب، وكلاهما لا يفيدان في تأسيس دولة.

(٧) مغربي، **الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون**، ص ١٥٦.

وخصوصاً الأشخاص الذين ينازعونه الثروة والسلطة. وهذا ما يعتبره ابن خلدون بداية ضعف العصبية وانهيار الدولة لاحقاً.

من المفيد الإشارة هنا إلى تداخل العوامل الاجتماعية والاقتصادية في إنتاج السلطة في المجتمع القبلي، يضاف إلى ذلك الصفات الشخصية التي يتحلى بها الزعيم أو الشيخ. فلا الوضع الاقتصادي وحده يقرر، ولا الصفات وحدها، وإن وجدت، تقرر مسألة المشيخة أو الزعامة القبلية، ذلك أن للبعد الاجتماعي، وأنا أقصد هنا النسب، أمر ضروري للسلطة وتوسعها. فالامتثال لأوامر الشيخ بفضل انتمائه إلى أسرة تتمتع بالشرف. وتبدو هذه المسألة مهمة جداً في السلطة القبلية، وأعلى مراتب الشرف وفق الذهنية القبلية هم من توارثوا المجد حتى الجد الرابع وفق الحديث الشريف «إنما الكريم ابن الكريم ابن الكريم ابن الكريم يوسف بن يعقوب بن اسحاق بن إبراهيم» وهي إشارة إلى أنه بلغ المجد[٨]. وبالطبع فإن المجد وفق هذا الشكل إنما قليل في العرب، كما يقول ابن خلدون[٩].

يتبين لنا مما تقدم أن العصبية التي تساعد على بناء وتأسيس الدولة هي عبارة عن المواءمة بين التماسك الاجتماعي والالتحام الاجتماعي من جهة وبين علاقات التبعية وسيطرة الزعيم. وهي تبعية ضمنية غير مصرح عنها لأن الزعيم لا يستطيع أن يتعالى على أقربائه وعلى عصبيته لأنه بحاجة إلى هذا الالتحام وهذه العصبية. وكذلك فقد تبين لنا أن حصول العصبية على غايتها (الملك) إنما يكون بالاستبداد أو بالمظاهرة على حسب ما يسعه الوقت المقارن لذلك.

ولأنها تتم على هذا المنوال فقد أُطلق عليها اسم «الغُلب الخلدوني»، كذلك أن الغلب لا يكون إلا بالقوة.

ثالثاً: العصبية والدين

لكن وبما أننا نتحدث عن العصبية عند العرب بالمعنى الخلدوني، فإنه من المفيد الإشارة إلى أن ابن خلدون قد ربط بين العصبية والملك وبين

(٨) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص ٢٤١.

(٩) انظر ما قاله ابن خلدون نقلاً عن كسرى في البيوتات الذين توارثوا المجد اتصالاً حتى الجد الرابع فلم يجد إلا القليل منها. المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

وجود الوازع الديني. واعتبر أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة. يقول ابن خلدون في هذا المجال: «فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية، كان الوازع لهم من أنفسهم وذهب خُلُقُ الكِبَر والمنافسة منهم، فسهل انقيادهم واجتماعهم»، لأن الدين وفق ابن خلدون مُذهِب للغلظة والأنفة وازع عن التحاسد والتنافس، من هنا يرى ابن خلدون أنه: «إذا كان فيهم النبي أو الوليّ الذي يبعثهم على القيام بأمر الله ويُذهب عنهم مذمومات الأخلاق، ويأخذهم بمحمودها، ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق، تم اجتماعهم وحصل لهم التغلب والملك»[١٠].

ينشأ عن ذلك قيام تحالف بين العصبية والدين. فالعصبية تحمي الدعوة الدينية، والدين يغطّي العصبية الدموية. ولنا في الدعوة الإسلامية خير مثال على هذا التلاحم بين العصبية والدين. يورد ابن عبد ربه في **العقد الفريد** حديثاً عن النبي (ﷺ) يقول فيه «إن الله خلق الخلق فجعلني في خير خلقه، وجعلهم فِرَقاً فجعلني في خيرهم فرقة، وجعلهم قبائل فجعلني في خير قبيلة، وجعلهم بيوتاً فجعلني في خير بيت، فأنا خيركم بيتاً وخيركم نسباً»[١١]. لقد أخذ الأمر مجراه، أي حماية العصبية للدعوة الدينية ليس فقط زمن حياة النبي (ﷺ) وإنما استمر بعده. فبعد وفاة النبي، وعندما كان الأنصار يحاولون مبايعة سعد بن عبادة وجاءهم أبو بكر وعمر، قال أبو بكر: «نحن المهاجرون، أول الناس إسلاماً وأكرمهم حسباً، . . . فنحن الأمراء وأنتم الوزراء، لا تدين العرب إلا لهذا الحيّ من قريش. .»[١٢]. وعندما بويع أبو بكر الخلافة سأل والده أبو قحافة قبل معرفته بمبايعة ابنه من وَليّ الأمر بعده؟ أي بعد الرسول فأجيب ابنك أبو بكر. فقال أبو قحافة: فرضى بذلك بنو عبد مناف؟ فقيل له: نعم فقال: لا مانع لما أعطى ولا يعطي لما منع الله»[١٣].

إن التحالف بين العصبية والدين وخصوصاً عند العرب يبدو وكأنه أمر لا مفرّ منه. لكن يمكن تقسيم العوامل الدينية التي تزكّي العصبية التي

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٦٦.

(١١) أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، **العقد الفريد** (بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر ١٩٨٣)، ج ٣، ص ٢٦٦.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٧٢.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٧١.

يستحضرها ويستخدمها الشيخ ـ الزعيم بغية تحقيق المزيد من التضامن المتمثل في الشعور بالانتماء إلى النسب ذاته الذي ينتمي اليه أفراد القبيلة وبغية التأكيد على التلاحم إلى قسمين: نَسَبية ومذهبية.

في ما يتعلق بالعوامل الأولى النَسَبية، فإن الشيخ يحاول بجميع الوسائل أن يسند شجرة نسبه، حتى ولو لم يكن عربيّ الأصل، إلى نسب الرسول أو إلى أحد الصحابة. وهو غالباً ما ينجح في ذلك. ولهذا السبب ربما وجدت الكثير من التراجم وكثرة النسابين. وقد استرعت هذه المسألة، أي محاولة البرهنة الانتساب إلى نسب مشهور، فكر ابن خلدون الذي يعطي مثلاً بالمدعو يغمْراسن بن زيان مؤسس الدولة الزيانية (أو دولة عبد الواد)، حيث لجأ بعض التراجمة، وسعياً وراء عطايا الأدارسة إلى إلحاق نسبه بالأدارسة المتحدرين من نسب الرسول (ﷺ) مما جعله يردّ على ذلك بقوله: «أما الدنيا والملك فنلناهما بسيوفنا لا بهذا النسب، وأما نفعهما في الآخرة فمردود إلى الله»[١٤].

بالنسبة إلى الفكر الخلدوني والمتعلق بالعوامل الدينية الأخرى المذكية للعصبية، فإنها ذات طابع مذهبي متصلة حسب ابن خلدون بالبدعة الدينية التي قد تؤدي في ما تؤدي إليه إلى وضع كتب منتحلة ليستخلص أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية، مشدداً على أن الدعوة الدينية إنما يتم استحضارها من قبل السلطة والسلالة المتربعة على عرش السلطة عندما تضعف.

إن القول بأن الإسلام قد أثر بوصفه نمطاً من أنماط الحكم في الانهيار النهائي لنموذج التنظيم الاجتماعي السائد والقائم على القرابة القبلية[١٥]، فيه شيء من المبالغة، لأن صاحب هذا الرأي يعود ليعترف «أن النظام الاجتماعي الإسلامي لم يستأصل النموذج القبلي استئصالاً جذرياً حين يعتبر المجتمع الديني بأنه أشبه بقبيلة يرأسها النبي»[١٦]، ولعله من الأجدر القول إن النموذج التقليدي الاجتماعي الموجود ما قبل الإسلام، قد انتقل واستمر ما بعده،

---

(١٤) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص ٢٧٧.

(١٥) خلدون النقيب، **في البدء كان الصراع: جدل الدين والإثنية، الأمة والطبقة عند العرب** (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٧)، ص ٨٢.

(١٦) حول التحالف الديني ـ السياسي بين محمد بن عبد الوهاب والأمير محمد بن سعود عام ١٧٤٠، انظر: ايمن الياسيني، **الدين والدولة في المملكة العربية السعودية**، ط ٢ (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٠)، ص ٣٨.

وكذلك النموذج السياسي المتمثل في السلطة ونوعيتها وأساليب حلّها، وقد أصبحت جميعها ملامح بارزة في المجتمع الجديد، فتحالف المصالح بين الدين والقبيلة استمر معتمداً الأسلوب ذاته، ونحن إذ نذكر تحالف الوهابية (مذهب ديني) مع آل سعود، أو الزيدية في اليمن أو السنوسية في ليبيا والإدريسية في المغرب، إذ نذكر ذلك فللتأكيد على أن هذا النوع من التحالف إنما يتجاذبه قطبان: ديني وسياسي.

يتمثل القطب الديني بصاحب المذهب الذي يريد نشر تعاليمه على أكبر مجموعة بشرية. وهو ما يتم بطريقتين هما الإقناع والسيف. أما القطب الثاني، السياسي، فهو يرى أيضاً في العامل الديني ما يقوي مركزه بين القبائل عن طريق الإخضاع أيضاً.

فالسلطة السياسية تدرك تماماً ما ردده ابن خلدون عن دور الدين في توحيد القبائل. ولذلك عمدت منذ البداية إلى تنمية الشعور الديني، وهو ما لاحظه واعترف به بعض المؤرخين الغربيين حين أدركوا أن الشعور الديني هو الشعور الوحيد الذي يضمن التضامن، حيث ليس هناك حركة أشد وأخطر من تلك التي تقوم على أساس الدين، أي تلك التي تأخذ شكل حرب مقدسة. . هذا من الناحية النظرية، حيث تمتد سلطة الإمام إلى كل المسلمين لكنها تشمل عملياً القبائل التي تصلّي باسمه فقط»[(١٧)].

وهنا نجد أن القبائل العربية قد تأرجحت من حيث الانتماء بين الشعورين، شعور الانتماء القبلي وشعور الانتماء الديني، حيث تتوحد كل الفرق والقبائل على المستوى الديني ـ القداسة وتمَّحي كل الحدود العرقية التي تفصل القبائل فيما بينها، وكذلك تلك التي تفصل فرق هذه القبائل الواحدة عن الأخرى. إلا أن المقدس يشكل أحد أبعاد الحقل السياسي «بحيث يبرر الأعيان سلطتهم وامتيازاتهم بالولوج إلى أضرحة الأجداد إلى درجة اعتبار استراتيجية المقدّس تخضع لنفس مقتضيات استراتيجية السياسي»[(١٨)].

تتجلى هذه المقتضيات المتعلقة بالأعراف العشائرية في موقفين لرجال الدين. الموقف الأول موقف مبدئي حيث يعتبرونها ممارسات جاهلية، أما

(١٧) رحمة بورقية، **الدولة والسلطة والمجتمع** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩١)، ص ٢٦.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٥٠.

الموقف الثاني فهو موقف تسامحي تنازلي وفق مبدأ الضرورة الذي يجعل من علماء الدين يقبلون بالظواهر العرفية[١٩].

رابعاً: أهمية العصبية ووظائفها

تشكّل العصبية نقطة ارتكاز التنظيم الاجتماعي عند العرب انطلاقاً من كون هذه البنية لا تزال تقليدية وإن اختلفت بالشكل. فهذا النوع القديم للتشكل الأبوي لا يزال مستمراً في المجتمعات العربية، التقليدية منها والحديثة، حيث تصبح القبلية «خصوصية أساسية يستحيل بدونها فهم الطبيعة المتحيزة للأبوية العربية المستحدثة»[٢٠]، ولذلك فإن دينامية البنية القبلية الأكثر فعالية إنما تكمن في العصبية. ولأنها كذلك فإنه يتراءى للكثير من الناس أن العصبية ذات دور إيجابي في التنظيم الاجتماعي من خلال تشديدها على أواصر اللحمة المفيدة أيضاً في عملية الضبط الاجتماعي. لكن للعصبية وظيفة في هذا الإطار من الأهمية بمكان، وفي الوقت ذاته على درجة عالية من الخطورة. تتلخص هذه الوظيفة بكون العصبية تقوم بدور الفصل بين الأنا والآخر. ومع الأخذ بعين الاعتبار عدم وجود للأنا الفردية في البنية الاجتماعية التقليدية يتحدد الآخر أيضاً[٢١].

ينبثق عن هذا التحديد وظائف أخرى للعصبية متداخلة في ما بينها. بحيث يستحيل معها الفصل بين هذه الوظائف التي تتعدد لتطال مختلف المجالات الاجتماعية والثقافية والإقتصادية والسياسي.

وعلى هذا الأساس ينظر إلى العصبية القبلية وفق رؤى فكرية متعددة وصفت بالسلفية يأتي في مقدمها السلف الخلدوني ثم السلف الماركسي والسلف الاستشراقي والسلف الإناسي والسلف الإسلامي، بالإضافة إلى نظرة السلطة المركزية[٢٢].

---

(١٩) حول العلاقة بين السلطة القبلية والسلطة الدينية، انظر: غسان الخالد، **الذهنية القبلية في المشرق العربي** (طرابلس: دار ومكتبة الجامعة، ١٩٩٨)، ص ١٥١.

(٢٠) هشام شرابي، **النظام الأبوي وإشكالية تخلّف المجتمع العربي**، نقله إلى العربية محمود شريح (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ٤٧.

(٢١) انظر في هذا المجال: الخالد، المصدر نفسه، ص ٢٩٤.

(٢٢) للتوسع في هذا المجال انظر في السلفية الفكرية لمسألة القبلية في: الربيعو، «نحو تأسيس إناسة لدراسة المجتمع البدوي: قبيلة طيء نموذجاً،» ص ١٤٦.

لكل سلف من هذه السلفيات رأيه في مسألة العشيرة والسلطة لدرجة أن البعض يرى في العلاقات السياسية المرتكزة على بنية النسب علاقات شوروية وأن القرارات التي تتخذ في العشيرة، إنما تتخذ بالتشاور بين الوجهاء وأصحاب المقامات لأن لكل شخص داخل العشيرة مقامه. مع الإشارة هنا إلى أن المقام مرتبط بالجاه. لكن صاحب هذا الرأي يعترف بعدم الانتفاء الكلي لعلاقات السيطرة والخضوع. إذ إنه مع المقام تأتي السلطة والامتياز ومعهما تأتي إمكانية الاضطهاد(٢٣)، حيث يبرز دور ميكانيات فعالة للحد من السيطرة والاضطهاد(٢٤)، وهذا ما يجعله يبالغ في اعتباره أن بنية النسب العشائري هي بنية سياسية ديمقراطية. لأن هذا السلوك المسمى «دمقراطي» إنما يكون عند العشائر التي تبتعد في «النجعة»، ولا تعمل عصبيتها على تحقيق الملك وفق النظرة الخلدونية. في هذا النوع من المجتمعات القبلية يكمن الجواب عن السؤال الذي طرحه «بيار كلاستر» حول عدم وجود ملك على القبيلة، بل يوجد زعيم»(٢٥).

إذن، بين ابن خلدون وبيار كلاستر رؤية فكرية مختلفة عن السلطة في المجتمعات القَبَلية. وإذا جاز لنا اعتبار الزعامة في العشيرة «اعتباراً وليس امتيازاً»، لأمكننا القول عندها إن مثل هذه المجتمعات لا تعرف التقسيمات الطبقية ولا تعرف الامتيازات المتعلقة بالحسب والشرف المرتبط به، ولأمكن كل فرد من أفرادها أن يصبح زعيماً وهو ما لم يتحقق على مر التاريخ لدى القبائل العربية إلا في ما ندر بحيث لا يمكننا اعتباره القاعدة. وحتى في بعض الحالات حيث يسيطر أمير الحرب على السلطة وينسج لنفسه جاهاً وينصِّب نفسه زعيماً، فإن ذلك يعتمد على القوة التي ستكون النموذج المعمول به لاستمرار زعامته..

إن اعتبار المجتمعات النسبية القديمة تحصّن نفسها كمجتمعات سياسية ضد الاستبداد أو ضد ظهور المستبد، حيث يتساوي هنا الاستبداد والملك،

---

(٢٣) جورج بالانديه، **الأنتروبولوجيا السياسية**، ترجمة علي المصري (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٠)، ص ٥٦.

(٢٤) الربيعو، المصدر نفسه، ص ١٧٠.

(٢٥) بيار كلاستر، **مجتمع اللادولة**، ترجمة محمد حسين دكروب (بيروت: المؤسسة الجامعية للنشر، ١٩٨١)، ص ١٥٩.

ربما كان موجوداً في القبائل التي درسها بيار كلاستر (Pierre Clastres) وهي بالتأكيد مختلفة عن القبائل العربية. ذلك أن بيار كلاستر يعتبر أن الزعيم لا يحوز على أي نفوذ أو أية سلطة قسر ولا على أية وسيلة لإعطاء الأوامر. وانطلاقاً من ذلك يعتبر أن الزعيم ليس قائداً مستبداً، كما ينظر إلى الزعامة على اعتبارها انها ليست مكاناً للسلطة، لأنه، وفي كل مرة يحاول الزعيم أن يصبح مستبداً، تتحول عنه القبيلة[٢٦].

لأن الزعامة عنده ليست امتيازاً بل هي اعتبار وقدرة، ولأن المجتمعات القبلية تفصل بين حقل الكلام وحقل السلطة، فإنها تقدّم ضمانة عدم تحوّل زعيمها (رجل الكلام) إلى مستبد[٢٧]. وهنا يخالف كلاستر ابن خلدون في اعتبارها (البداوة) أصل الدولة، لأن البداوة عند ابن خلدون إنما تقوم على العصبية كما سبق وأشرنا، وإن غاية هذه العصبية هي الملك، والملك لا يكون إلا بالاستبداد.

قد يتجلى هذا الاختلاف الفكري لدى القبائل العربية بظاهرة ميزت التاريخ العربي ما قبل الإسلام وما بعده. هذه الميزة هي ميزة الحرب. والحقيقة أن هذه الميزة مبنية على الوظيفة الأساسية للعصبية التي أشرنا إليها سابقاً، وهي الفصل بين الأنا والآخر الذي على أساسه تتحدد العلاقة مع هذا الآخر. فالقبيلة هي كيان اجتماعي أيديولوجي. فإن للحرب وظيفتين: الأولى التوحيد الداخلي للقبيلة من خلال استحضار العصبية، والثانية هي التمايز عن الخارج. وهنا أيضاً نخالف المفكر سمير أمين في اعتبار المجتمعات القبلية مجتمعات سياسية، حيث إن السياسي هو الذي يحدد الاقتصادي وليس العكس[٢٨]، إذ إن التداخل بين العوامل السياسية والاقتصادية أمر معقد. ذلك أن هذه المجتمعات هي مجتمعات انقسامية، وغالباً ما يكون الاقتصاد هو العامل الأساسي في الانقسام، من غير أن نلغي عوامل جغرافية تحدد طبيعة هذا الاقتصاد، أو اجتماعية أو حتى سياسية. هذه العوامل مجتمعة هي أسباب تؤدي إلى الانقسام. وبما أن السلطة ضرورة حتى في هذه المجتمعات، لأن

---

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٦٠.

(٢٨) سمير أمين، **الطبقة والأمة في التاريخ وفي المرحلة الإمبريالية**، ترجمة هنرييت عبودي، سلسلة السياسة والمجتمع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، ص ٢٤.

السلطة كما يقول بالانديه هي صفة ملازمة لكل مجتمع لأنها (السلطة) تبرز كضرورة للحفاظ على القبيلة وتنشأ من ضرورة مكافحة كل قصور يعرّضها للفوضى[٢٩]، وهذه السلطة ليست مفرغة من الإكراه إلا في المجتمعات التي وصفناها سابقاً، والتي لا تسعى عصبيتها إلى الملك. لكن وحتى في هذه المجتمعات أيضاً، فإن التفاوت الاجتماعي القائم على النسب والاقتصاد، والتفاوت في الجاه والحرب وغيرها، يجعلان من هذه التفاوتات التي تنشأ في السياق المساواتي الذي يفرضه النسق الاجتماعي بالدرجة الأولى، يجعل منها تعبيراً عمومياً وشكلاً هو الأكثر تبسيطاً، ذلك أن التفاوت هو شرط من شروط ظهور السلطة، وهو شرط من شروط استمرارها. وإذا كان البعض يرى بأن الميكانيات الداخلية للعشيرة تعمل بصورة فعالة للحد من حيازة السلطة والإكراه وتكديس الثروات والذي بناءً عليه يفسر غياب الإقطاع عن المجتمعات القبلية وغياب التقسيمات الطبقية كما عرفها الغرب. ومن المنظور الماركسي، يبدو أن هذا الرأي قد ألغى كل الفوارق والتقسيمات الاجتماعية التي عرفتها القبيلة العربية. كما تناسى على الأقل مسألة أن الصراع على السلطة في المجتمعات القبلية إنما هو محصور بالأقرباء القريبين وضمن ثنائية سنشير إليها لاحقاً. وهذه الثنائية تستبعد حتى الأقرباء البعيدين.

إن عدم وجود نظام إقطاعي، رغم حيازة الشيوخ (عشيرة طي) الأملاك الواسعة، يجعلنا لا نوافق المؤلف على أن النسق السياسي للقبيلة الذي يقوم على المساواتية هو الذي يمنع تبلور الإقطاعية كمرحلة تاريخية من مراحل تطور المجتمعات وفق المنظور الماركسي[٣٠]. إن ذلك يعني إسقاطاً للمفاهيم ليس إلا. وعملية الإسقاط هذه توقعنا في لبس معرفي وأخطاء تحليلية توصلنا إلى استنتاجات خاطئة، كمفهوم الديمقراطية الذي نحن بصدد تحليله في الفصل الخامس، حيث يحاول معظم المفكرين الحديثَ عن الديمقراطية في المجتمعات العربية في إطار عملية إسقاط مفاهيمي غربي، متناسين الاختلافات الكبيرة في البنى الاجتماعية للمجتمع العربي وعامل أخرى مساعدة كالدين مثلاً.

---

(٢٩) بالانديه، الأنتروبولوجيا السياسية، ص ٢١٤.

(٣٠) الربيعو، «نحو تأسيس إناسة لدراسة المجتمع البدوي: قبيلة طيء نموذجاً،» ص ١٨٠.
وانظر حول التقسيمات الاجتماعية في القبيلة: الخالد، **الذهنية القبلية في المشرق العربي**، ص ٤٣.

قادت عملية الإسقاط المشار اليها إلى إعطاء أفكار عن القبيلة العربية التي لا تزال تحافظ بنيتها الاجماعية القائمة على العصبية. من هنا نجد أن معظم الكتابات التي تناولت القبيلة العربية قد اعتبرتها عائقاً في وجه الحداثة. وبهذا المعنى يحاول البعض نقل هذه البنى التقليدية إلى البنى الحديثة المعروفة في الغرب وهو ما يحوّل القبيلة إلى ما يشبه التنظيم المدني، خاصة وأن القوى المعادية للأمة العربية تهدف إلى تعميق الانتماءات القبلية والطائفية الإقليمية بين أبناء الامة. بالإضافة إلى دراسة فؤاد إسحق الخوري عن القبيلة والدولة في البحرين التي سنشير إليها لاحقاً حيث يرى في القبيلة عائقاً في طريق الوحدة السياسية وفي طريق التنمية، وتذهب دراسات أخرى كدراسة سعد الدين إبراهيم إلى اعتبار أن صراعاً خفياً لا يزال موجوداً بين القبيلة والدولة، وأن القبيلة تعمل على إعادة إنتاج نفسها والمحافظة على نفسها في إطار هذا الصراع الخفيّ.

في الواقع، ومن خلال معظم الدراسات التي تناولت القبيلة العربية، تبيّن أن القبيلة العربية هي نظام أيديولوجي معرفي ذات صفة شمولية. وهذا ما يفرض علينا عدم الفصل بين مختلف العوامل الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية التي تعطي هذا النظام أبعاده الحقيقة، والتي تعمل وفق ميكانيزمات معينة للمحافظة قدر المستطاع على هذا البناء الأيديولوجي ـ المعرفي الذي يقوم في الأساس على العصبية بالمعنى الخلدوني، مع التركيز على هذا المعنى. ولا يتناقض هذا القول، أقله لدى القبائل العربية، مع بالانديه الذي يرى أن الدراسات الإناسية للمجتمعات النسبية الإفريقية تظهر أن هذه المجتمعات تمارس السياسة أفضل منا(٣١). وانطلاقاً من هذه الرؤيا ينظر تركي الربيعو إلى البنية السياسية للقبيلة العربية على أنها لا تزال تسبق بكثير بنية الكثير من الأحزاب السياسية الموجودة اليوم في وطننا العربي، لأنها بنية مفتوحة على كل تجليات العامل السياسي والديمقراطي(٣٢).

يفرض علينا الواقع في الحقيقة وعند الحديث عن القبيلة العربية فهم

---

(٣١) جورج بالانديه، «السلطة والحداثة،» حوار أجراه هاشم صالح، **الفكر العربي المعاصر**، العدد ٤١ (أيلول/ سبتمبر ـ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٦)، ص ٢١ ـ ٣٦.

(٣٢) الربيعو، المصدر نفسه، ص ١٨٢.

الخلفيات الاجتماعية والدينية والاقتصادية والسياسية للقبيلة، لأن هذه الخلفيات تشكّل الحقل الذي وُلدت فيه المواقف والنظم والأنساق وشكلت بالتالي التجسد العملي للمعرفة التي هي من الناحية السوسيولوجية ليست محصلة للعقل فحسب، بل أداة من أدوات الحياة الاجتماعي. وهذا التجسد العملي هو ما أسماه فريدريك معتوق «النزوع الشخصي ـ الاجتماعي»[٣٣] تعريباً لمصطلح «habitus» الذي صاغه بورديو[٣٤]. فمن الطبيعي أن يختلف هذا النزوع باختلاف الفئات الاجتماعية مما يؤدي إلى وجودها في موقع المقابل.

حسب رأينا، المقابل دائماً هو الآخر. والآخر بالنسبة إلى القبيلة ليس الفرد إطلاقاً، وإنما هو قبيلة أخرى، أو الدولة أكانت مركزية أو غير مركزية. وعلى ضوء هذا الآخر تبنى وتتحدد العلاقات الداخلية والخارجية، كما تبنى السياسات المتعلقة بهذه العلاقات والتي ترغب دائماً في المحافظة على اللُحمة الاجتماعية ومنظومة القيم الجماعية لأنه ليس هناك من قيم فردية لا على مستوى القبيلة ولا وفق المنظور الديني. ففي القبيلة والدين تذوب الأنا وفق مبدأ حس المشاركة الجماعي. وتصبح المصلحةُ مصلحةً عامة عليها يُبنى نظام العقوبات في القبيلة، وعليها أيضاً تُبنى النظرة إلى الآخر وفق المنظور الديني، خصوصاً إذا ما أخذنا بعين الاعتبار التحالف المبني بين القبيلة والدين عند العرب. وهنا لا بد من الإشارة إلى أهمية العصبية التي تستحضر غالباً في الأزمات الكبرى حيث يجري استدعاؤها والاحتماء بنماذجها في التحديات التي تهدد التوازن الشخصي أو الاجتماعي. وفي هذه الحالة يمثل الدين أو العصبية «طاقة تعبوية هائلة لشحن الحقل الثقافي، وهو يمتلك نماذج لها قدرة استنهاضية فعّالة في مجال الصراعات وفي توفير المناعة والصمود»[٣٥].

إن القراءة العلمية الموضوعية المتفحصة تجعلنا نرى من خلال ما تقدم

(٣٣) فريدريك معتوق، **المعرفة المجتمع والتاريخ** (طرابلس، لبنان: جروس برس، ١٩٩١)، ص ٦٣ ـ ٦٤.

(٣٤) Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique* (Paris: Ed. de minuit, 1980), p. 87.

(٣٥) عبد الغني عماد، **سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات... من الحداثة إلى العولمة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦)، ص ١٣٩.

عن العصبية، أن ما يسمى بالنماذج الديمقراطية التي أشرنا اليها في الفصول السابقة لا تعدو كونها قبلية متجددة بالمعنى السياسي. وما شهدناه ونشهده من هوامش في الحريات يبقى في إطار المسموح به في ما توارثناه. وفي هذا الإطار تجدر الإشارة إلى أن أية عملية إسقاط للمفاهيم الغربية على المجتمع العربي لا تأخذ بالحسبان طبيعة البنى الاجتماعية والدين وبالتالي أنظمة السلطة وأنساقها المنبثقة عنها، جميعها توقعنا في التباس فكري ـ معرفي، مرتبط بالطبيعة المختلفة للمجتمع العربي. وانطلاقاً مما تقدم، وبناء عليه، سنحاول في الفصل التالي مقاربة الموضوع السياسي في المجتمع العربي آخذين بعين الاعتبار طبيعة الاختلاف في البنى الاجتماعية المشكّلة لهذا المجتمع، مع الأخذ أيضاً في الاعتبار الدين من حيث بنيته المعرفية الشمولية المكرِّسة للكثير من البنى الاجتماعية التقليدية التي يعرفها المجتمع العربي والقائم على القبيلة والعصبية القبلية والمتحالفة دائماً معه، وهي مقاربة آمل أن تسلط الضوء على هذا الواقع المأزوم نظرياً وعملياً.

الفصل الخامس

السلطة في الذهنية القَبَلية

تحدثنا في الفصل السابق عن العصبية، وقلنا إن العصبية وفق ابن خلدون غايتها الملك، مع الأخذ في الاعتبار أنه ليس بالضرورة أن تكون هذه هي القاعدة لدى كل القبائل العربية. ذلك أن القبائل التي تبتعد في نجعتها قد لا تسعى إطلاقاً إلى إنشاء الدولة، من غير استبعاد أن تكون على علاقة مع الدولة، وبصرف النظر عن نوعية هذه العلاقة، لأن العلاقة بين القبائل والدولة المركزية محكومة بنوعين لا ثالث لهما هما: إما التعايش أو التوتر. وقد عرفت القبائل العربية كلا النوعين في علاقتها مع الدولة المركزية منذ ما قبل الفتح الإسلامي وحتى انتهاء الخلافة العثمانية ونشوء الدولة القومية، وهي مستمرة حتى الآن على هذا المنوال. ومن السهولة بمكان العثور على مئات الأمثلة التي تفيد هذا المعنى. ذلك أنه حتى تاريخ الدولة العثمانية، فإن معظم الدول كانت تدفع الأموال لهذه القبائل لقاء استمالتها أو مداهنتها أو حتى لقاء الاستقواء بها على غيرها من القبائل.

لقد دفع معاوية للقبائل بغية استمالتها ونيل مبايعتها وأحياناً بغية «زكزتها» في ما بينها، واستمر الدفع للقبائل في العهد الأموي كما في العهد العباسي. وفي العهد العثماني كانت الدولة تدفع للقبائل لقاء حماية طريق الحج وتسهيل مرور الحجاج والقوافل التجارية. هذه الأمور ثابتة في التاريخ العربي وإن اختلفت تأويلات الباحثين والمؤرخين. وليس هذا الاختلاف حول أسباب الدفع موضع تساؤل ولا لماذا كانت تدفع الدولة المركزية للقبائل ما يشبه «الخوَّة» أو «الضريبة» موضع تساؤل، لأن هذا الأمر محدد بأهداف الدفع التي ذكرناها سابقاً على شكل «استمالة» أو «كسب ودّ» أو «استقواء»

على قبيلة أخرى أو «تسهيل مرور» قوافل الحج والقوافل التجارية. الحقيقة أن التساؤل الذي ينبغي أن يطرح هنا هو: لمن كانت تدفع الدولة؟ هل تدفع لكل أفراد القبيلة أم تدفع لشخص واحد يمثل هذه القبيلة ومعترف به كممثل لهذه القبيلة؟ يقودنا هذا الكلام بالضرورة إلى الحديث عن السلطة القبلية وكيفية ممارستها وآليات الممارسة كما يقودنا إلى الحديث بالضرورة أيضاً عن الزعيم القبلي وصلاحياته. ذلك أنه إذا كانت الدولة المركزية تدفع للقبيلة فمن الضروري أن تكون القبيلة خاضعة لسلطانٍ ما، كما إنه من الضرورة بمكان أن يكون لهذه القبيلة رأس واحد وليس عدة رؤوس حتى لا يأخذ الصراع على السلطة داخل القبيلة صفة القاعدة والخضوع هو الاستثناء، لأن الحالة الأولى سبب من أسباب تفكّك القبيلة في حين أن العكس يفيد في الوحدة والتماسك واللحمة، أو بمعنى آخر، يفيد في مسألة الضبط الاجتماعي، وهذه هي الصفة الغالبة على القبائل العربية.

أولاً: الشيخ ـ السلطة والدور

تعتبر الطاعة من أهم الأسس الاجتماعية التي تقوم عليها الحياة في الصحراء. وقد ذكر ابن بشر أن فيصل بن تركي كتب إلى أهالي «عنزة» التي كانت خاضعة لسيطرة الإمام الوهابي محذراً إياهم من مغبة العصيان ومذكّراً إياهم بأسس الحياة الاجتماعية في الصحراء، كتب يقول «إنه لا يستقيم دين إلا بجماعة ولا يكون جماعة إلا بالسمع والطاعة»[1]. سبق أن أشرنا في الفصل السابق إلى أهمية التحالف القبلي ـ الديني من خلال العصبية، وسنحاول الآن التركيز على القسم الثاني من المعادلة الذي يركز على أن الجماعة لا تكون إلا بالسمع والطاعة. ذلك أن هذه المعادلة تؤشر للعلاقة بين أفراد الجماعة والجماعات الأخرى. إنها النظام السياسي للتنظيم الاجتماعي الصحراوي المتمثل بالقبيلة أو العشيرة[2].

من السهل ملاحظة التداخل القوي بين البيئة الجغرافية والتنظيم

---

(١) عثمان بن عبد الله بن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد** (الرياض: وزارة المعارف السعودية، ١٩٧١)، ص ٢٦٤.

(٢) غسان الخالد، **الذهنية القبلية في المشرق العربي** (طرابلس: دار ومكتبة الجامعة، ١٩٩٨)، ص ٢٣٨.

الاجتماعي، وبالتالي التنظيم السياسي الذي يفرزه المجتمع. فالتنظيم الاجتماعي متين كما أشار روبير مونتاني في صورة عائلة رعوية موسعة من مهامّها مقاومة الغزو وتأمين المرعى وغير ذلك(٣). وهو ما يتضمن تقسيماً بسيطاً للعمل، كما يتضمن نظاماً سلالياً متفرعاً وتنظيماً يقوم على مبادئ المساواة إضافة إلى الاستقلال الذاتي. لقد شكّلت هذه المبادئ محور البحوث التي تناولت التنظيمات القبلية وإن ركّز البعض على صنف واحد كالتفرع العائلي أو النمط الاقتصادي أو السياسي. والحقيقة أن القبيلة كل ذلك، وخصوصاً القبائل في المشرق العربي.

وعندما نقول إن القبيلة العربية هي كل ذلك فذلك للتأكيد على تداخل العوامل الجغرافية والاقتصادية والاجتماعية ومن ثم السياسية تداخلاً متشابكاً كالشبكة العنكبوتية. ذلك أن البيئة الجغرافية تفرز تنظيماً اجتماعياً وتفرض نسقاً اقتصادياً، وجميعها تنتج النظام السياسي المفترض وجوده. ويمكن هذه العناصر الداخلية وإجراءتها على مستوى النظم القبلية أن تعالج وكأنها مترابطة عضوياً إلى درجة أنها توحي باستقلالية ثقافية بمعنى أنها محكومة بتصورات واستراتيجيات أبناء القبائل أنفسهم، بما في ذلك النظام السياسي المنتج الذي يعيد إنتاج نفسه رغم بعض التغييرات التي نشهدها في مسألة النشاط الاقتصادي الممارس والجغرافية، ورغم العوامل المؤثرة في التغيير كوسائل الإعلام مثلاً. وهذا يعود إلى العوامل المشار إليها سابقاً والمشكّلة للقيم الثقافية ولتكتمل معها العناصر المكونة للأيديولوجيا القبلية.

إنطلاقاً مما تقدم ينبغي دراسة مسألة السلطة في القبيلة، حيث لا جماعة إلا بالسمع والطاعة. وإذا كانت الجماعة معروفة (القبيلة) فلمن تسمع هذه الجماعة؟ ومن تطيع؟ في التنظيمات السياسية المعقدة توجد قوانين ترعى مصالح الناس وتضبط الاختلاف وحدوده، من خلال مؤسسات رقابية وأجهزة أمنية. وكذلك الصحراء، فإن لها قوانينها الخاصة، حيث تدين الجماعة للشيخ أو الأمير. ذلك أن مفهوم الرئاسة لا تعرفه النظم السياسية القبلية. وشيخ القبيلة يمثل رأس الهرم في السلطة. ولكي نكون أكثر دقة، وبما أن

---

(٣) وضاح شرارة، **الأهل والغنيمة: مقومات السياسة في المملكة العربية السعودية**، المفكر العربي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص١٨.

القبيلة تمتاز بقابلية الانقسام وأن التنظيم الاجتماعي والسياسي أكثر بروزاً في العشيرة فإننا سنستخدم من الآن فصاعداً مصطلح العشيرة بدل القبيلة لأنه أكثر تعبيراً من غير أن يشكّل ذلك أي فرق من الناحية العملانية.

ثانياً: صلاحية الشيخ

أود الإشارة أولاً إلى أن مسألة المشيخة مرتبطة بشكل قوي بمفهوم الجاه والعوامل المساعدة على تحصيله، وخصوصاً مسألة النسب أو الأصل الاجتماعي والمستوى الاقتصادي. كما يقتضي منّا الأمر الإشارة إلى أن الجاه في الذهنية القبلية هو الجاه الموروث. أما الجاه المكتسب كما في الدولة فليس له الأهمية ذاتها ولا الاعتبار ذاته. ذلك أن الجاه الموروث هو الأكثر ديمومة والأكثر تجذُّراً. ووفق الذهنية القبلية فإن الشيخ هو وجيه بالقوة وبالفعل، ولكن الوجيه ليس شيخاً بالضرورة. ومن الملاحظ أن سلطة الشيخ في العشيرة تطال كل أفرادها بما في ذلك طبقة الوجهاء، وأن هذه السلطة تصل إلى حد الاستئثار. ذلك أن صلاحياته تشمل مختلف جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية والتربوية والاقتصادية. فالشيخ هو المسؤول الأول في العشيرة وهو المسؤول الأول مع العشائر الأخرى ومع الدولة المركزية. وهو الوحيد المطالَب أولاً وآخراً بالمحافظة على قواعد العلاقات العامة داخل العشيرة وخارجها ولذلك أنيطت به مسؤوليات يمكن ذكرها كالتالي(٤).

١ ـ حلّ الخلافات داخل العشيرة، وهو بالتالي يمارس صلاحياته للمحافظة على عملية الضبط الداخلي.

٢ ـ حل الخلافات مع العشائر الأخرى، أو إقرار التحالفات معها. وبالتالي فإن تحديد الخصم والصديق أمر منوط به، وهو ما يفيد في عملية الضبط الخارجي.

٣ ـ الشيخ هو ممثل العشيرة أمام الآخرين، أي العشائر الأخرى، والسلطة المركزية، مما يجعله مسؤولاً عن الأعمال التي يقوم بها أفراد

---

(٤) نعتمد في هذا التحديد على كتابنا: الخالد، المصدر نفسه، ص ٢٤٠، وعلى مخطوطة غير منشورة للباحث في الشؤون البدوية، مدير متحف تدمر سابقاً، خالد أسعد، **العشائر السورية** (بحث غير منشور)، ص ٦٠.

عشيرته، كما يجعله مسؤولاً عن تنفيذ الأحكام الصادرة بحق أي فرد من أفراد العشيرة.

٤ ـ للشيخ حق إعلان الحرب إذا ما اقتضت مصلحة العشيرة ذلك. ويفرض هذا الحق على الشيخ استشارة شيوخ الأفخاد ووجهاء العشيرة، وهذه المشورة غير ملزمة إلا أنها تقع في خانة الأدبيات العشائرية. بمعنى أنها وجوب ما يجب. وما يقال عن الحرب يقال عن الصلح وتوزيع الغنائم.

٥ ـ للشيخ حق حماية الضعيف وإجارة الدخيل (حماية سياسية ـ لجوء سياسي).

٦ ـ الشيخ وحده مخوَّل باستقبال الضيوف الرسميين والعاديين.

٧ ـ جباية الضرائب لصالح الخزينة (خزينة الدولة المركزية) أو قبض ما تدفعه الدولة له لقاء استمالة العشيرة، وبالتالي هو المسؤول عن إعادة توزيع هذه الأموال.

هناك صلاحيات أخرى لها علاقة بالزواج والرحيل وغير ذلك من صلاحيات تزيد من مسؤولياته كما تزيد من استئثاره بالسلطة. وهي ما تؤكده أيضاً لوحة موجودة في متحف تدمر، كما يؤكد هذه الصلاحيات القانون الصادر عن مجلس النواب السوري عام ١٩٥٦ الذي ينظم قانون العشائر حيث جاء في المادة ١٧ من هذا القانون ما نصه «رئيس العشيرة هو المكلف بإدارة العشيرة وتمثيلها لدى السلطات العامة وعليه أن يتعاون مع المديرية العامة للعشائر لحفظ الأمن وتوطيده»[٥].

تسمح لنا الوثائق التي بين أيدينا القول والتأكيد في القول إن شيخ العشيرة كان، ولا يزال، يعتبر المسؤول الأول عن كل أفراد عشيرته بما أعطته إياه الأعراف من صلاحيات، هذه الصلاحيات التي حاولت الدولة المركزية في ما بعد شرعنتها من خلال النصوص. أما محاولة ربط العشيرة عبر شيخها بالدولة من خلال الأجهزة والمؤسسات المختصة فإنما تعود إلى الأهداف المتوخاة من هذا الربط التي من ضمنها ضبط الأمن وما تسميه الدولة بالتوطين وبرامجه، مع أفضلية لمصطلح «التسكين» بالإضافة إلى

(٥) **الجريدة الرسمية** (سوريا)، العدد ٢٩ (٢١ حزيران/ يونيو ١٩٥٦)، ص ٤١٤٢.

فرض قوانينها على العشيرة وخصوصاً في ما يتعلق بالمسائل القضائية كتلك المتعلقة بجرائم الثأر والشرف وغير ذلك. ذلك أن العشيرة غالباً ما تنفذ قوانينها في هذه المسائل والمتعارضة حكماً مع قوانين الدولة. وهنا تجدر الإشارة إلى أن الدولة المركزية في المشرق العربي غالباً ما كانت تلجأ إلى الحلول وفق القضاء العشائري، لا بل غالباً ما كانت تخضع بشكل أو بآخر لهذا القضاء، خصوصاً في النزاعات بين العشائر وفي مثل الجرائم المشار إليها. وهذا ما نستطيع تعميمه على مختلف الدول العربية، مشرقها ومغربها، من غير استثناء.

ومما سبق نستطيع القول إنه من الصعب تحديد سلطة الشيخ ونفوذه الفعلي. إذ لا يوجد دستور مقرر ولا قانون محرر، بل إن سلطته ونفوذه كانا يتبعان العرف المشروع والشرع المعروف حتى ولو كان الشيخ ضعيفاً أو جاهلاً ببعض الأمور، فذلك لا يبدّل في الأمر شيئاً[٦]. لكن، وبناءً على ما تقدم، ثمة مسألة أثارت الجدل بين المفكرين والباحثين متعلقة بسلطة الشيخ. وقد تساءل هؤلاء الباحثون: هل سلطة الشيخ مطلقة؟ بمعنى هل يمارس شيخ العشيرة ديكتاتورية في سلطته ونفوذه؟ هل يمكن اعتبار السلطة التي يملكها والمخوّلة إليه بالأعراف والنصوص المعترف بها من السلطة المركزية مبنية على القهر والاستبداد أم إن المسألة تبدو أكثر ديمقراطية لاعتبارات عدة منها الاستشارات التي يجريها الشيخ مع الوجهاء وشيوخ الأفخاذ في القرارات الحاسمة؟

يرى سمير عبد الرزاق قطب أن شيخ القبيلة لم يكن مستبد السلطان، وخصوصاً في المسائل القضائية والحربية، لأن الشيخ في هذه المسائل كان يستشير المجلس القَبَلي المكون من شيوخ العشائر. وبناء على ذلك، فإن سيادة «الرئيس ليست مبنية على التسلط والقهر والاستبداد وإنما منشؤها التجلّة والاحترام والعدالة والديمقراطية والتفاني في خدمة العشيرة حتى إنه

---

(٦) تذكر الليدي آن بلنت أنها تعرفت على شيخ عشيرة «الخمصة» بُطين بن مرشد وقد وصفته بغير الكفء لقيادة العشيرة في الأوقات الحرجة (الحرب)، وقد عرفت ذلك من خلال قبول الشيخ نفسه ومعه العشيرة برجل آخر كقائد حربي. حول ذلك. انظر: آن بلنت، **قبائل بدو الفرات: عام ١٨٧٨**، ترجمة أسعد الفارس ونضال معيوق (دمشق: دار الملاح للطباعة والنشر، ١٩٩١)، ص ٣٥٩.

إذا ما ركب رأسه وطغى وتجبّر واعتز بهذا الطغيان والجبروت واستبد بالأتباع، فإنه لا يلبث طويلاً حتى يثور عليه أفراد القبيلة أو بعضهم ويقصوه عن الحكم سواء بقتله أو غير ذلك»[٧].

نلاحظ هنا أن الباحث يخلط ما بين القبيلة والعشيرة. وهذا خطأ منهجي. ذلك أن القبيلة، وباعتبارها تمتلك خاصية الانقسام بفعل عوامل متعددة، لا تمثل التنظيم السياسي الأمثل في التنظيم القبلي. في حين أن العشيرة هي وحدها التي تملك تنظيماً سياسياً متيناً وقوياً أي إنها متماسكة ومتضامنة أكثر من القبيلة. وهذا الخطأ المنهجِي يقع فيه أيضاً الباحث والمفكر اللبناني وضاح شرارة الذي يعتبر أن الحمولة هي النواة العائلية التنظيمية الأساسية، ومع ذلك فإن شيخ الحمولة «لا دورَ سياسياً له»[٨]. ولذلك فإن وضاح شرارة الذي ينظر إلى السلطة التي يملكها الشيخ من حيث شموليتها وقوة مفعولها يعتبرها (المشيخة) تمثل مكانةً تبدو متقاربة لأنها وفق رأيه «مفتاح الأدوار العسكرية والسياسية الكبير من جهة، ومن جهة أخرى، فالمشيخة دور مقيد يرزح في إسار أتباع اجتماعي ويرسو على قواعد ودعائم شديدة التحديد»[٩].

نلاحظ هنا أن شرارة يخلط بين العشيرة والحمولة الخاضعة لها. فسلطة شيخ الحمولة تشمل الحمولة وهي (الحمولة وشيخها) خاضعة لسلطة شيخ العشيرة وفق التراتبية الهرمية في السلطة القبلية. ويقوده هذا الخطأ إلى اعتبار أن السلطة الموجودة بيد شيخ القبيلة، أو حتى شيخ الفخذ، ليست تلك السلطة التي تمثّلها القوة، ولذلك فهي ليست مطلقة بل محدودة. وهذا يناقض ما سبق وأشرنا إليه في الفصل السابق عن العصبية والسلطة، كما يناقض ما جاء به ابن خلدون حول هذه المسألة، ولذلك يعتبر شرارة أن شيخ القبيلة هو شيخ منازَع على الدوام ولذلك وجب عليه أن يكون محبوباً حتى لا يتوقف عن أن يكون شيخاً. وهو يعتبر أن الشيخ في هذه الحالة سيهمل لصالح عضو آخر من عائلته يكون مقبولاً أكثر لدى أفراد القبيلة لأن المنافسة لا تتم

---

(٧) سمير عبد الرزاق قطب، **أنساب العرب** (بيروت: مكتبة الحياة، ١٩٩٧)، ص ٢٦٩.

(٨) وضاح شرارة، **الأهل والغنيمة: مقومات السياسة في المملكة العربية السعودية**، ص ٢١٤.

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٧ ـ ٢٨.

إلا من قريب ولا شرعية لزعامة غير عائلية، وهو ما يجعل الأقرباء البعيدين مستبعدين وكذلك الأترباء.

ثالثاً: المجلس القبلي

من الناحية النظرية يعتبر المجلس القبلي ذا أهمية بالغة، إذ فيه ومن خلاله تتخذ القرارات الحاسمة والمهمة. وفي هذا الإطار ومن هذا المنظور فإن أصحاب القرار في هذا المجلس هم الشيوخ الذين يتمثلون في هذا المجلس أو الذين يحق لهم أن يتمثلوا فيه، وهم هنا شيوخ الأفخاذ مع شيخ العشيرة. أما من الناحية العملية فإن للمجلس القبلي أبعاداً أخرى اجتماعية وتربوية. يتجلى البعد الاجتماعي عملياً في أحقية حضور المجالس لكل أفراد العشيرة وهو ما يفيد في عملية الضبط الاجتماعي على المستوى الداخلي، لأن عملية الضبط تفترض رؤية الأفراد جميعهم وإن لفترة قصيرة من الوقت، أما الغائب فيُسأل عنه وعن أسباب غيابه. أما الناحية التربوية فتتجلى في ما نقل عن عيسى بن علي آل خليفة الذي حكم البحرين من سنة ١٨٦٩ حتى سنة ١٩٢٣، دفاعاً عن موقفه المعارض لإرسال أبنائه إلى المدارس الرسمية التي أسست في البحرين مطلع القرن العشرين أنه قال: «مجالسنا مدارسنا»[١٠].

في الحقيقة لا يعتبر البعدان المشار إليهما (الاجتماعي والتربوي) كل ما تبحثه المجالس. ففي المجالس تناقش كل الأمور بما في ذلك الأمور المتعلقة بالحياة الشخصية كالزواج مثلاً، والاقتصادية كتأجير النخيل وتقسيم الإنتاج، وكذلك الانتقال من مكان إلى آخر طلباً للمرعى، وأمور الحرب والغزو والتحالف مع العشائر الأخرى. وهنا يجب أن نميز بين الحرب والغزو. فالحرب تجيز السيطرة على ممتلكات الغير من مرعى وماء في حين أن الغزو يعني السطو على ممتلكات الغير ونهبها بما في ذلك سبي النساء الذي قد تشمله الحرب أيضاً. والغزو في هذا الإطار يشبه السرقة لكنها مشرعنة وفق الأعراف القبلية كما هي الحرب في الظروف التي تمليها[١١].

---

(١٠) فؤاد إسحق الخوري، **السلطة لدى القبائل العربية** (بيروت: دار الساقي، ١٩٩١)، ص ٣٤.

(١١) حول المجالس القبلية، انظر: المصدر نفسه، ص ٣٥.

لا يشذّ البعد السياسي عن الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية والتربوية المشار إليها. فالمجلس القبَلي يناقش كل شيء، إلا أن القرارات الهامة تؤخذ في اجتماعات سرية تضمّ شيوخ الأفخاذ في العشيرة وشيوخ العشائر في القبيلة وشيوخ القبائل في الدولة وفق ما يذكر فؤاد إسحق الخوري(١٢). وهو على ما يبدو أمر مبالغ فيه نتيجة الشمولية والعدد الذي يتكون منه المجلس، مما يصعب معه في هذه الحالة اتخاذ مثل القرارات ما لم تمارس سلطة تفرض القرار المناسب. وعلى أية حال يبدو أن رأي الخوري ناتج من دراسته عن القبيلة والدولة في البحرين، لكن مع ذلك فإن الشيوخ الممثَّلين في الدولة هم الذين يفرضون الرأي والسلطة على من دونهم وفق تراتبية هرمية سلطوية موجودة، كما في القبيلة وتفرعاتها كذلك في الدولة سواء أكانت القبيلة حاكمة أم محكومة، فالأمر سيّان. لأن القبيلة أو العشيرة عندما تكون خاضعة لسلطة الدولة المركزية فإن الدولة لا تستطيع أن تتعامل مع هذا العدد. وهي عادة تتعامل مع شيخ العشيرة كما سبق وذكرنا، فالشيخ هو ممثل العشيرة لدى الدولة وهو المسؤول أمامها.

رابعاً: اتخاذ القرارات

قد يتراءى للبعض ونحن نتحدث عن المجلس القبلي، أن القرارات النهائية التي تتخذ إنما تتخذ بالطرق المعروفة في النمط الديمقراطي، أي بالتصويت. وفي هذا الإطار، فإن رأي الأكثرية هو المرجح وهو المعمول به وإن كان يخالف رأي الشيخ الأعلى سلطة أي شيخ العشيرة، في هذا الاعتقاد، أي الاعتقاد أن القرارات تُتَّخذ بالتصويت وبرأي الأكثرية منحنى ديمقراطي النزعة. وفي ذلك يقول فؤاد إسحق الخوري: «يخطئ من يعتقد أن هذه المجالس القبلية ديمقراطية المنحنى والاتجاه، وذلك لسهولة الوصول إليها في حضرة الأمير واستعداده العفوي لتلبية حاجات الناس لكسب ودّهم وولائهم»(١٣).

(١٢) فؤد إسحق الخوري، **القبيلة والدولة في البحرين: تطور نظام السلطة وممارستها** (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٣)، ص ٦٠.

(١٣) فؤاد إسحق الخوري، **السلطة لدى القبائل العربية** (بيروت: دار الساقي، ١٩٩١)، ص ٣٥.

من وجهة نظري فإني أتوافق مع هذا الرأي لعدة أسباب، منها: أن سهولة الوصول إلى مجلس الشيخ ورؤيته والطلب منه تلبية حاجات الأفراد هو أمر يقع في صلب مسألة الضبط الاجتماعي على المستوى الداخلي. وبما أن معظم الدول العربية تتعاطى وتتعامل مباشرة مع شيوخ العشائر سواء الحاكمة أم المحكومة، وتعتبره المسؤول الأول أمامها، تطلب منه كما يطلب منها، فإن ذلك يفيد أيضاً في عملية الضبط الاجتماعي على المستوى الخارجي. وهذا الأمر يشبه تماماً ما سبق وأشرنا إليه في حديثنا عمّن اسميناهم «نواب خدمات».

فالنائب في الدولة القومية، كما شيخ العشائر، وظيفته الأولى ليست التشريع كما يُفترض وكما يتراءى لنا، وإنما قضاء حاجات الناس في مختلف مجالات الحياة. وأعتقد أنني لا أبالغ إذا قلت إن الدولة في الوطن العربي قد ربطت عبر أيديولوجية محكمة خدمات الناس بالزعامات السياسية التقليدية أو المستحدثة خصوصاً في من نسميهم النواب.

أما الأمر الثاني الذي يجعلني أوافق فؤاد إسحق الخوري رأيه فهو يتجلّى في أمر هامّ يتحكم بالمجالس القبلية ولا يمكن تجاوزه أو تخطّيه، عنيت بذلك الأعراف والتقاليد. ذلك أن معظم القرارات التي تتخذ إنما تتخذ وفق الأعراف والتقاليد التي لا تبرح تفرض نفسها على الاجتماعات والنقاشات في ما لو كان هناك نقاشات. وكما هو معلوم، فإن الأعراف والتقاليد هي من وسائل الضبط الاجتماعي أيضاً، وكذلك على المستويين الداخلي والخارجي. والأعراف تقضي باحترام رأي الشيخ والعمل بموجبه وأحياناً كثيرة ولو كان على خطأ [١٤]. وفي هذا المجال يروى عن «الغبيرة» وهو شيخ إحدى العشائر المشهور بغبائه أنه إذا غضب غضب معه عشرة آلاف وإذا هدأ أو سكن سكن معه عشرة آلاف فارس. وفي هذا إشارة واضحة إلى السلطة التي يمارسها شيخ العشيرة. كما إنها إشارة إلى كيفية اتخاذ القرارات.

مَثَل آخر أود أن أورده يتعلق بمسألة الارتباط القوي بين الأفراد وشيخ العشيرة لجهة تحميله كل المسؤوليات والإنابة عنهم في كل شيء. فقد ذكر

(١٤) لمزيد من المعلومات حول القرارات في المجلس القبلي، انظر: الخالد، **الذهنية القبلية من المشرق العربي**، ص ٢٤٦.

محمد زهير مشارقة أن رجل دين سأل أحد أفراد عشيرة «الرولة» وهو يحتضر عما يقوله عندما يأتيه الملكان في القبر فأجاب «ويش مدريني النوري يسولف عني»[١٥]. في هذه الرواية مسألتان، إحداهما تتعلق بالمعرفة الدينية والأخرى بدرجة الارتباط والمسؤولية، وهي ما تعنينا هنا. فهذا «الروليّ» قد وكل «النوري» وهو «نوري ابن شعلان شيخ العشيرة» في كل مسألة تتعلق به بما في ذلك الإجابة في القبر، وهو ما يعني ذوبان الشخصية الفردية كلياً وفق المنطق العشائري، وكلا المثلين المشار إليهما يوحيان لنا بتساؤل مهمّ يتعلق بهذه الشخصية وما إذا كان بإمكانها أن تتحول إلى شخصية مستقلة تماماً عن الجماعة لترتقي بنفسها من درجة الرعية إلى درجة المواطنة.

الأمر الثالث يقع في صلب البنية السياسية للقبيلة أو العشيرة، عنيت بذلك طريقة اختيار الشيخ أو انتقال السلطة داخل العشيرة، ذلك أن طريقة انتقال السلطة توحي بكيفية اتخاذ القرارات. ومن المعروف أن السلطة تنتقل في العشيرة من شيخ إلى آخر في حالة العجز الدائم أو الموت، وفي حالات خاصة منازعة الشيخ من قبل أحد أقربائه والتغلب عليه بفعل مناصرة الآخرين له. وقد عرفت القبائل العربية مثل هذا الأمر حتى في العصر الحالي. ولنا في أمير قطر الذي انقلب على أبيه، وفي أمير الكويت الذي انقلب على وليّ العهد واستطاع بفعل عوامل داخلية وخارجية «تجيير» البيعة له. لنا في هذين المثالين خير دليل. لكن تجدر الإشارة في هذا الإطار إلى أن انتقال السلطة في العشيرة إنما يتم وفق آليتين اثنتين لا ثالثة لهما: الوراثة والانتخاب.

خامساً: المشيخة الوراثية

تعني المشيخة الوراثية انتقال السلطة داخل العشيرة بالوراثة من الأب إلى الابن. والعرف المتبّع هو أن يتولى الابن الأكبر سناً مشيخة العشيرة فإذا ما تعذر ذلك فالابن الأقوى نفوذاً. والغالب أن الأكبر سناً هو من يتولى المشيخة، فالأقوى نفوذاً. وفي حال خروج المشيخة من الأبناء، فإن

---

(١٥) محمد زهير مشارقة، **الحياة الاجتماعية عند البدو في الوطن العربي** (دمشق: دار طلاس، ١٩٨٨)، ص ٢٨٤.

الحق يعود إلى أخي الشيخ الأكبر سناً أو الأقوى نفوذاً، أو إلى أحد أبنائه. ومن المتعارف عليه أن يهيئ الشيخ الأمر ويبدأ بالإعداد له، أي يبدأ بإعداد من سيخلفه من أهله (أولاده أو إخوته)، مما كان يولّد في بعض الأحيان خلافات بين المتنافسين على السلطة وصلت في بعض مراحلها إلى الاقتتال على السلطة داخل العشيرة[١٦].

ونلاحظ هنا التشابه في الموروث في كيفية انتقال السلطة بين العشائر والقبائل وبين الدولة الإسلامية منذ عهد معاوية حين تحولت الخلافة إلى ملك عضوض. كما نلاحظ أن الصراع على السلطة إن وجد (وهو موجود ضمناً)، فإنما يتحدد في إطار الأعراف والتقاليد أي يبقى في إطار الأقرباء القريبين أو بني العمومة، إذ لا شرعية لزعامة أو مشيخة خارج هذه الحدود.

سادساً: المشيخة الانتخابية

من الواضح أن هذا النوع من المشيخة يفترض اختيار الشيخ عن طريق الاقتراع أو التصويت. والسؤال الذي يطرح نفسه هو: مَن ينتخب مَن؟ وما هي الأمور التي تتحكم في عملية الانتخاب؟ ولدى التدقيق في هذا النوع من المشيخة نرى نموذجين مختلفين في الشكل متشابهين في الجوهر. يتجلى النموذج الأول في البادية السورية حين وضع الانتداب الفرنسي قانوناً خاصاً بالعشائر حيث ربط التعيين بالمفوّض السامي[١٧] وهذا ليس انتخاباً بل تعيين، أما الدستور السوري الذي جاء كنسخة متطورة عن قانون الانتداب الفرنسي فقد نص على أنه في حال شغور منصب مشيخة العشيرة فيدعى مخاتير العشيرة إلى الانتخاب، ويعتبر فائزاً من ينال أكثرية الثلثين في الدورة الأولى والأكثرية المطلقة في الدورة الثانية[١٨].

تجدر الإشارة إلى أن القانون السوري المشار إليه والذي يحمل رقم

---

(١٦) انظر حول ذلك: جبرايل جبور، **البدو والبادية: صور من حياة البدو في بادية الشام** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨١)، ص ٢٤١. وانظر أيضاً: أسعد، **العشائر السورية** (بحث غير منشور)، ص ٤٠.

(١٧) حول نص قرار المندوب الفرنسي، انظر: أحمد وصفي زكريا، **عشائر الشام**، ط ٢ (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٣)، ص ٣٣٤.

(١٨) **الجريدة الرسمية** (سوريا)، العدد ٢٩ (٢١ حزيران/ يونيو ١٩٥٦)، ص ٤١٤٠.

٣١ والصادر عن مجلس النواب آنذاك لم يقترن بتوقيع رئيس الجمهورية. وهو أصلاً لم يُعمَل به حتى تاريخه. وما الحالة التنظيمية التي نقع عليها هنا إلا محاولة «تدجين المشايخ» وإجبارهم بشكل أو بآخر على التعامل مع الدولة المركزية، وهو ما أدركه شيوخ العشائر الذين نسجوا شبكة من العلاقات مع أصحاب القرار في الدولة، وخصوصاً أولئك المنتمين إلى الأجهزة الأمنية، ذلك أن الدولة القومية منذ نشأتها قامت على أكتاف أولئك الأمنيّين واستمرت بهم وهو ما جعل الكثير من المفكرين يطلقون عليها صفة الدولة الأمنية.

هذا في النموذج السوري حيث تخضع العشيرة لسلطة الدولة المركزية الذي يجعل من الأفراد، أفراد العشيرة في هذه الحالة خاضعين لسلطتين سلطة شيخهم وسلطة الدولة، لكنهم يتقيدون بسلطة الشيخ قبل كل شيء ولا ينفذون أو يأتمرون بسلطة الدولة إلا بعد موافقة شيخ العشيرة.

في نموذج القبيلة الحاكمة أنشئت حديثاً مجالس شورى للعشيرة كما في المملكة العربية السعودية والكويت والبحرين وغيرها من الدول الخليجية. ومهمة هذه المجالس هي اختيار الملك أو الأمير أو ولي عهده. ومع الأخذ في الاعتبار التساؤلات التي طرحناها والمتعلقة بمن ينتخب من وما هي العوامل المؤثرة في الانتخاب والاختيار. ومع علمنا أن للأعراف دوراً مهماً في ذلك، بالإضافة إلى عوامل أخرى قد تكون خارجية[١٩]، ومع الأخذ بعين الاعتبار أيضاً أن السلطة هي في الإطار المحدد بالأقرباء القريبين وبني العمومة، ندرك جيداً أن هذا الاختيار الذي يوحي شكلاً بأنه انتخاب إنما يقع في خانة التعيين، ووفقاً للأصول والأعراف أي الأكبر سناً أو الأقوى نفوذاً. وهنا يمكننا فهم كيفية خروج أمير الكويت الحالي عن طاعة ولي العهد وتجيير الولاية له واختياره في ما بعد أميراً للكويت. كما يمكن فهم كيفية اختيار الأمير نايف ولياً للعهد في المملكة العربية السعودية وهو الأقوى نفوذاً، بدلاً من الأمير طلال الأكبر سناً. ويمكننا فهم الصراع

(١٩) قامت في البحرين حركة إصلاحية بين عامي ١٩٢١ و١٩٢٣ وعندما تعاطف الشيخ عيسى مع هذه الحركة، قام الإنكليز بإحالته على التقاعد وهو ما ينمّ عن التدخل الخارجي كعامل من عوامل اختيار الشيخ. حول ذلك، انظر: **تاريخ الكويت** إشراف يعقوب عبد العزيز الرشيد (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٧١)، ص ٢٥.

على السلطة بين أبناء أمير قطر حمد بن جاسم وفق ما تتداوله وسائل الإعلام[٢٠].

هناك أمر رابع يتدخل في مسألة الاختيار والمشيخة وهو البعد الاقتصادي. ومن المعروف أن ارتباطاً عضوياً موجود بين المشيخة والجاه والاقتصاد. ذلك أن من سمات الجاه أن يكون صاحبه كريماً، لا بل أكرم قومه على حدّ تعبير محمد كرد علي[٢١]. والكرم كما هو معروف يتطلب مستوى اقتصادياً رفيعاً حتى يستطيع صاحبه تحمل الإنفاق المنوط بالمشيخة. والحقيقة أن الإنفاق هنا يأتي تجنّباً لحصول فائض في الإنتاج. وبصرف النظر عن آلية تحصيل هذا الفائض أكان من الزراعة أم الرعي أم الغزوات أو حتى من النفط كما في الدول النفطية، أو غيرها من الموارد في الدولة الحديثة، فإن الغاية من الإنفاق هي لجم الزعماء الطامحين إلى السيطرة، وفي ذلك يقول ريتشارد تابر «على المستوى المحلي، قد تفقد الزعامة كثيراً من أهميتها إذا ما بدا أن هناك فائضاً في الإنتاج، سواء أكان رعوياً أو زراعياً ذا مردود اقتصادي أو تم الحصول عليه بفعل غارات ناجمة، ولا بأس إذا ما استخدم هذا الفائض على صعيد الاستهلاك المحلي أو استقر الرأي على الاتجار به. إضافة إلى ذلك، فإن القابلية على إنتاج فائض كهذا، تبعث على محاولات السيطرة أو الاقتلاع، غير أنها لا تؤدي بالضرورة إلى إحلال عدم المساواة خصوصاً من قبل الزعماء أو النخب الحاكمة فأبناء القبائل والحال هذه قد يعمدون إلى تجنّب أي فائض في الإنتاج ليلجموا الزعماء الطامحين إلى السيطرة عن ركوب أهوائهم»[٢٢].

لا شك في أن للإنفاق آلية، وهو يوزع وفق حصص تختلف باختلاف توزّع الجاه وفقاً لتراتبيته، وهو ما يزيد من غنى الغني (صاحب الجاه أو الشيخ) ويبقي الأفراد على وضعهم مع إنعاشهم اقتصادياً بين الحين والآخر، مع الأخذ في الاعتبار الحاشية أو المقربين من الشيخ صاحب النفوذ.

---

(٢٠) حول السلطة في الكويت التي كُرست بقوانين تعكس صفة الحكم الوراثي كما نص الدستور الكويتي وحصر الإمارة والخلافة في خط الذكور من أسرة الصباح، انظر: رضا هلال، **الصراع على الكويت: مسألة الأمن والثروة** (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٢)، ص ٥٢.

(٢١) محمد كرد علي، **خطط الشام**، ط ٣ (دمشق: مكتبة النوري، ١٩٨٧)، ج ٦، ص ٣٠٨.

(٢٢) ريتشارد تابر، «الأنتربولوجيون والمؤرخون والقبيلة: حول القبيلة ونشوء الدولة في المشرق العربي،» ترجمة جهاد الترك، **الاجتهاد**، السنة ٤، العدد ١٧، خريف ١٩٩٢، ص ١٣٤.

والحقيقة أن آلية التوزيع أو الإنفاق إنما ناتجة بالضرورة عن هدف التوزيع والإنفاق. والأهم من ذلك أن النخب الحاكمة في الدول العربية من غير استثناء قد ورثت الآلية والهدف معاً، وهو ما أدى مع ظهور الدولة القومية إلى اتسامها بسمة الدولة الريعية. والمحصلة التاريخية التي قادت إليها تجربة الدولة الريعية في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين هي ظهور ما «نطلق عليه ظاهرة الدولة التسلطية التي شملت المنطقة بأكملها في هذه الفترة وربما على نطاق العالم الثالث كله»[٢٣].

ومع الأخذ بعين الاعتبار أن الدولة الريعية هي الدولة التي تعتمد على الريع الخارجي غير الناتج عن العمليات الإنتاجية للاقتصاد الوطني، وبصرف النظر عن مورد الريع المتأتي للدولة، فإن السمات الأساسية التي يمكن استخلاصها من الموازنات العامة للدول العربية بشكل عام والتي توضح آليات الإنفاق العام والدور الذي يلعبه هذا الإنفاق والمتمثل في الإنفاق الرأسمالي والتعويضات العامة والاستهلاك العام، والتي ومن خلال البند الثاني المتعلق بالتعويضات العامة التي تدفع من الميزانية العامة على شكل فوائد على الدين العام والضمان الاجتماعي والدعم التمويني وغير ذلك، يتبين لنا أن هذا الباب قد استخدم في ظل الدولة الريعية لإيجاد «أوليغاركية مالية عقارية طائلة الثراء وتحويل قطاع الاستيراد والتصدير إلى أكثر قطاعات الاقتصاد دينامية»[٢٤].

لن أتوسع في هذا المجال لأنه يتطلب بحد ذاته المزيد من الدراسات، لكن ما أود الإشارة إليه هو التشابه في مسألة الإنفاق بين العشيرة والدولة الريعية خصوصاً لجهة الأهداف التي ذكرتها سابقاً، مع الإشارة إلى أن سلوكيات النخب الحاكمة في الدولة الريعية تزيد من مركزية الدولة التي تؤدي بالضرورة إلى بروز دور الأسر والنخب الحاكمة التقليدية، وهو ما ينطبق على كل الدول العربية على حد سواء. والمركزية هنا مركزية إدارية واقتصادية وسياسية، مما يظهر النخب الحاكمة المنتمية إلى عائلات، كما في

(٢٣) خلدون حسن النقيب، **المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية (من منظور مختلف)**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي. محور «المجتمع والدولة»، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، ص ١٣٥.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

الخليج العربي، أو بيوتات سياسية، كما في لبنان وسوريا ومصر وغيرها من الدول العربية، وكأنها مؤسسات سياسية تملك الدولة.

أضف إلى ذلك أن سمات الدولة التسلطية التي يعتبرها خلدون النقيب الشكل الحديث والمعاصر للدولة المستبدة تسعى إلى تحقيق الاحتكار الفعال لمصادر القوة والسلطة في المجتمع لصالح النخب الحاكمة. وخلافاً للدولة المستبدة، فإن الدولة التسلطية تحقق هذا الاحتكار عن طريق اختراق المجتمع المدني وتحويل مؤسساته إلى تنظيمات تضامنية تعمل كامتداد لأجهزة الدولة وهو ما يعتبره النقيب الخاصية الأولى للدولة التسلطية.

وإذا ما أضفنا إلى هذه الخاصية السمات السياسية لهذا النوع من الدولة والتي من بينها أن الوصول إلى السلطة إنما يتم عن طريق الانقلابات أو بغير الطرق الانتخابية كالوراثة مثلاً، وأنه لا توجد في مثل هذه الدولة انتخابات ذات معنى، مع عدم وجود تنظيمات مجتمعية مستقلة كالأحزاب والنقابات، وعدم وجود حكومات ممثلة لعامة السكان، بالإضافة إلى إلغاء الدساتير أو تعليقها أو اختراقها أو عدم وجودها بالمطلق، واعتماد السلطة على الأجهزة الأمنية بغية ممارسة المزيد من القمع والعنف بحق «المواطنين»، وإلغاء الحقوق المدنية في ظل قوانين الطوارئ أو في ظل تجاوز القوانين لعدم استقلالية القضاء، هذه السمات جميعها تتشابه بشكل كبير مع الموروث من الذهنية القبلية وهو ما يوضّح لنا من غير لُبس مسألة السلطة وكيفية انتقالها وآلية عملها ومركزية القرار الإداري والسياسي وحتى الاقتصادي، مما يجعل من المطالبة باللامركزية الإدارية مجرّد حلم. لأن مثل هذا المطلب يعتبر في نظر الدولة التسلطية (الريعية) مدعاة إلى الانقسام أو التقسيم أو الفدرلة، وهو في جميع هذه الأمور خروج عن طاعة الحاكم أو تقليص لصلاحياته، كما هو الحال في العشيرة، وهو ما لا يسمح به.

أود الإشارة في خاتمة هذا الفصل إلى أنني أفضل إستخدام مصطلح «الاستئثار» بدل الاستبداد في السلطة القبلية، وأعتقد أن هذا المصطلح هو الأكثر انسجاماً وتناسباً مع مركزية القرار وهو الذي يستتبع أو استتبع الاستبداد في الدولة التسلطية في المشرق العربي. وخلاصة القول إن القبلية هي نظام اجتماعي اقتصادي سياسي، وإن الدولة التسلطية هي التعبير السياسي عن نظام اجتماعي ـ اقتصادي موروثة أنماطه عبر التاريخ وحتى يومنا هذا.

ولا نبالغ إذا ما قلنا إن هذا الموروث قد تجلّى أيضاً في تكوين وممارسة الأحزاب السياسية المحلية (القطرية) والقومية. والملاحِظ، أو المراقب، يستطيع وبسهولة مطلقة أن يتبين ترهّل هذه الأحزاب بسبب انتهاجها في عملها السياسي النهج الموروث المتناسب مع البيئة الاجتماعية أكان ذلك في مسألة تداول السلطة داخل الأحزاب أم في طريقة جمعها إيرادتها وكيفية إنفاقها هذه الإيرادات. وإن كانت هذه المسألة بحاجة إلى دراسات أكثر جِدّية وتخصصاً، فإنه اقتضى الإشارة إليها على اعتبار أن هذه الأحزاب كان يفترض منها أن تكون عاملاً من عوامل التغيير في البنية الاجتماعية والسياسية كما كان يفترض أن تشكّل قوة ضاغطة إلى جانب غيرها من القوى في سبيل هذا التغيير وهو ما لم يحدث. ولأن الفكر السياسي الموروث الممارس يميز بين الحاكم والمحكوم في إطار نظرة شمولية تتحول معها جماعة المحكومين، وفق الرؤيتين القبلية والدينية، إلى رعايا. ولأن الديمقراطية الغربية قامت على الارتقاء بالفرد من هذا المفهوم إلى مفهوم المواطنة من خلال العقد التشاركي بين الأفراد والمجموعات وبينهم وبين الدولة المدنية، ولأن سيادة هذا الفكر هي النموذج الملاحظ، فإن ذلك يستدعي أن نطرح هنا في ظل ما يسمى «الربيع العربي» إشكالية المواطنة في الدولة الحديثة.

الفصل السادس

إشكالية المواطنة والرعية

«كلكم راعٍ وكل راعٍ مسؤول عن رعيته»

حديث شريف

«هلمّ بسلام أيها الراعي الصالح والمدبر الحكيم

طوبى للأغنام التي تستقبلك. . . .»

(نص تراثي سرياني)

تحدثنا في الفصل السابق عن السلطة في الذهنية القبلية. وقلنا إن القرارات المتخذة في هذه السلطة إنما هي بيد شيخ العشيرة، وإن وجود المجلس القبلي لا يعني بالضرورة أن اتخاذ هذه القرارات إنما يتم بالتصويت. فهذه المجالس ليست ديمقراطية المنحى، لأن الديمقراطية على حد تعبير فؤاد إسحق الخوري ليست سد حاجات الأفراد للوظيفة والمهر والسكن. كما أنها ليست مجلساً جذاباً للدردشة عن التقاليد والأعراف. . . ، الديمقراطية هي مجموعة من الحقوق السياسية والمدنية والمعيشية يمارسها المواطن على الدولة مرفوع الرأس، لقاء سلسلة من الواجبات يؤديها لها[1].

تضعنا هذه النظرية مباشرة أمام إشكالية الدولة والمواطنة والتي باتت تشبه الحلم الذي يحلم به الناس بشكل عام، والتي تبقى من وجهة نظر النخب

(١) فؤاد إسحق الخوري، **السلطة لدى القبائل العربية** (بيروت: دار الساقي، ١٩٩١)، ص ٣٦.

السياسية الحاكمة محور خطابهم السياسي، مع العلم أن أغلبية الناس لا ترى في خطابهم السياسي هذا سوى معزوفة يودّون عزفها دائماً في إطار ما يسمى في الثقافية الشعبية «الضحك على الذقون». ذلك أن النخب السياسية الحاكمة في الوطن العربي من غير استثناء لا يعملون على بناء الدولة الحديثة لا من قريب ولا من بعيد. وربما الأصح أن نقول إن المجتمع العربي لم يعرف الدولة بالمعنى الغربي، أي الدولة الحديثة القائمة على الفصل بين المؤسسات وتداول السلطة والتساوي في الحقوق والواجبات بين الأفراد الخاضعين لها والتوظيف على أساس الكفاءة وغير ذلك من الأمور كما سنفصلها لاحقاً. قد تكون هذه الملاحظة صحيحة من وجهة النظر السوسيولوجية كما من وجهة النظر السوسيو ـ بولتيك، لأنه ومن خلال التدقيق في البنية المعرفية للوطن والمواطنة يتضح لنا أن مثل هذه المعرفة كانت غائبة عن الفكر السياسي الإسلامي أو على الأقل كانت مهمشة. والحقيقة أن مثل هذه الطروحات حديثة العهد وهي بدأت في عصر النهضة لكنها أخذت حيزاً من الجدل السياسي بعد الحرب العالمية الثانية، ولا تزال، بفعل هذا التغييب أو التهميش لدور المواطن فما هو السبب؟ وكيف نجيب عن إشكالية الدولة والمواطنة؟

الإجابة عن السؤال المطروح أعلاه تفترض منا العودة إلى التاريخ والموروث. قد تفيدنا دراسة التاريخ بأن الموروث في ما يتعلق بهذا الأمر هو ذاته. أما التاريخ فيمكّننا أن نستخلص الموروث من خلال المراحل التي مر بها الفكر السياسي الإسلامي والمجتمع العربي بشكل عام والتي يمكن اختصارها بمرحلتين هما مرحلة ما قبل الإسلام ومرحلة ما بعده. فالنظام السياسي الذي كان سائداً ما قبل الإسلام هو النظام القبلي. وفي هذا النظام، أو بالأحرى في مثل هذا التنظيم تذوب الأنا الفردية. في «النحن» الجماعية. لا وجود للفرد إلا من خلال الجماعة وفق مبدأ حس المشاركة الجماعية، ولا يعرف الفرد إلا من خلاله قومه وجماعته (عشيرته) كما سنوضّح ذلك.

أولاً: شمولية الفكر القبلي

العشيرة كما تحدّثنا عنها في الفصل السابق تشكل كلاًّ متجانساً. هذا الكل المتجانس يولّد شعوراً جماعياً لدى أفراد العشيرة فضرورة الالتزام بما تفرضه العادات والتقاليد والأعراف العشائرية. يؤدي مثل هذا الالتزام إلى مزيد من التماسك وإلى النمو المطّرد لحس المشاركة الجماعية الذي يتجلى

في مختلف أوجه الحياة الاجتماعية للفرد كما يتجلى في العلاقات العامة بين أفراد العشيرة لأن «الحياة الذهنية للفرد في هذه المجتمعات مكيفة اجتماعياً بشكل قوي جداً»(٢)، لأن نمط الحياة الذي يغلب عليه طابع المشاركة هو العنصر المكيّف الأول حيث إن جميع تفاصيل حياة الفرد تخضع لرأي وتقويم الجماعة.

فالمشاركة شاملة ولا تسمح بأي تجاوز لها في جميع المجالات. والفرد في العشيرة لا يستطيع أن يفصل بين ما هو خاص به وبين ما هو عام يخص جميع أفراد العشيرة. ويمكن القول إن تصوراته يغلب عليها الطابع الجماعي، وهي نابعة من روح المشاركة الجماعية المهيمنة على مشاعره وذهنيته، إضافة إلى أنه وفي الأصل، فإن كل المشاعر والمفاهيم والتصورات والتقويمات موحدة ومشتركة ومفروضة على الجميع بالحدّة نفسها وهو ما يؤدي بالتالي إلى ذوبان أو تماهي «الأنا» في الـ «نحن».

وهنا يصبح بإمكاننا القول إن الفرد في المجتمع القبلي مسير شعورياً وبصورة عفوية واعية مدركة لمبادئ الجماعة، عليه أن يشارك لأن عدم المشاركة هو تهديد للتصورات الجماعية، وهو مجبر على الالتزام والانصياع لهذه التصورات لأنها وثيقة الارتباط بالبنية الاجتماعية والمدار الذي تدور فيه مناهجه كافة (المجال)، وفي حال المخالفة يتعرض للقمع المباشر أو غير المباشر(٣).

ثانياً: التصنيف القبلي

قد يشكّل هذا المبدأ (حسّ المشاركة)، العنصر الأول في انعدام شخصية الفرد واستقلالها استقلالاً تاماً وبمعزل عن الجماعة (العشيرة) التي ينتمي إليها، لكنه بالتأكيد ليس العنصر الوحيد، فالتنظيم القبلي يميز أيضاً بين الأشخاص. والعشيرة تعرف تقسيمات اجتماعية طبقية وإن لم يكن بالمعنى الماركسي للتقسيم الطبقي. والتمايز الاجتماعي في العشيرة أمر معروف وهو يخضع إلى معايير محددة التي على أساسها يتم التمييز بين القبائل وهي ثلاثة

---

(٢) حول مبدأ حس المشاركة الجماعية، انظر: غسان الخالد، **الذهنية القبلية في المشرق العربي** (طرابلس: دار ومكتبة الجامعة، ١٩٩٨)، ص ٣٤.

(٣) فريدريك معتوق، **تطور علم اجتماع المعرفة** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ٤١.

معايير: نمط المعيشة والمستوى الحضاري والأصول الاجتماعية. وتشكل هذه المعايير آلية يتم على أساسها التصنيف داخل العشيرة: ووفقاً لها فإن العشيرة تقسم إلى أربع طبقات اجتماعية هي:

١ ـ طبقة الشيوخ، وهم عماد العشيرة وأصحاب الرأي فيها.

٢ ـ طبقة الرواسي أو الكبراء ويأتون بعد المشايخ في المرتبة الاجتماعية للعشيرة.

٣ ـ طبقة العامة وهم السواد الأعظم من العشيرة يحملون العشيرة بكل أعبائها وبعددهم وبقوتهم يقوى نفوذ الشيخ أو يضعف.

٤ ـ طبقة العبيد وهم أحط الطبقات وأدناها. ورغم أن الشيوخ قد أعتقوا العبيد إلا أن وضعهم في العشيرة لا يزال يخضع لمثل هذا الاعتبار.

يعتبر هذا التصنيف من الأمور المتفق عليها بين الباحثين في الشؤون القبلية. وقد أضاف فؤاد إسحق الخوري أن هذه الطبقة (طبقة العبيد) لا أدوار سياسية لها كما إنها تستبعد من توزيع المغانم ودفع الديات والأخذ بالثأر وغير ذلك مما يتوجب على أفراد العشيرة[٤].

يفيدنا هذا التقسيم الاجتماعي في العشيرة في القول إن غالبية أفراد العشيرة لا تتمتع بما يتمتع به الشيوخ والوجهاء، وإن عليهم تقع معظم الأعباء والواجبات، أما الحقوق، أي حقوقهم، فهي خاضعة لمبدأ المشاركة الجماعية ولأعراف الجماعة أو العشيرة، ووفقاً لما سبق وذكرنا، فإن المسألة الأساسية التي تعنينا في إطار البحث في إشكالية المواطنة هو أن الانتماء الذي يعيه الفرد في العشيرة إنما هو انتماؤه إلى العشيرة الذي سينعكس لاحقاً في الدولة القومية انتماءً عائلياً بالدرجة الأولى. وأهمية الشعور بالانتماء هي إحدى النقاط الأساسية في التمييز بين مفهوم الرعية ومفهوم المواطنة كما سيتضح لاحقاً.

---

(٤) انظر: فؤاد إسحق الخوري في: **الفكر العربي**، العدد ٢، ص ٨٢؛ أحمد وصفي زكريا، **عشائر الشام**، ط ٢ (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٣)، ومحمد زهير مشارقة، **الحياة الاجتماعية عند البدو في الوطن العربي** (دمشق: دار طلاس، ١٩٨٨)، ص ٨٨.

ثالثاً: الفرد في الفكر السياسي الإسلامي

يمكننا القول إن الموروث من الفكر القبلي ذي الطابع الشمولي في نظرته إلى من ينتمون إليه قد انتقل إلى الفكر السياسي الإسلامي. حيث نرى تمييزاً واضحاً في أحقية الاختيار السياسي الذي يستبعد الأفراد لصالح أهل الرأي. ولعل من أبرز المستبعدين لعموم الأفراد الذين يقعون أو يصنفون في خانة «العامة» هو الجاحظ الذي يعتبر أن عملية اختيار الإمامة هي واجب الخاصة من دون العامة. فالعامّة أي عامة الناس وفق الجاحظ «لا تعرف معنى الإمامة وتأويل الخلافة، ولا تفصل بين فضل وجودها ونقص عدمها، وإلى أيّ شيء ارتدّت وأيّ أمر أملت، وكيف مأتاها والسبيل إليها. بل هي مع كل ريح تهبّ وناشئة تنجم»[(٥)]. ويذهب الجاحظ أبعد من ذلك عندما يقول «إن العامة أداة للخاصة. . . . ومقام العامة من الخاصة مقام جوارح الإنسان من الإنسان».

إن التمييز بين العامة والخاصة في مسألة اختيار الحاكم أو السلطان أو الخليفة يضعنا مباشرة أمام إشكالية أخرى هي مسألة المشاركة السياسية التي تميز الدولة الحديثة. وفق الجاحظ، ولاحقاً وفق معظم المفكرين الإسلاميين، فإن السواد الأعظم من العامة الذين يشكّلون الأمة الإسلامية مستبعدون من عملية الاختيار والمشاركة السياسية، يضاف إليها عامل آخر، وهو أن الفكر الإسلامي، كما الفكر القبلي، لا يعطي حقوقاً للأفراد إلا في إطار مصلحة الأمة. ووفق ما رأينا في الفصل الثاني (الشوراقراطية) فإن مصالح الأمة تغلب أو تتقدم على المصالح الفردية التي تغيب حكماً أو تذوب في إطار مصلحة الأمة. وفي هذا تشابه واضح في تهميش دور الفرد بين الموروث القبلي والموروث الإسلامي. ذلك أن كليهما (كلا الموروثين) يعطي الأولوية للجماعة ويُغلّب مصلحتها على مصلحة الفرد.

وإذا ما أضفنا مسألة الانتماء أو الشعور بالانتماء لأمكننا القول حتى الآن إن الفرد في المجتمع العربي يتنازعه انتماءان هما الانتماء العائلي والانتماء الديني. ومع توزع الدين إلى مذاهب يمكننا إضافة الإنتماء المذهبي. وكل

---

(٥) انظر: محمد عمارة، **الإسلام وفلسفة الحكم**، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٤)، ص ٤٣٥، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **العثمانية**، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥٥)، ص ٢٥٠.

هذه الانتماءات تضع الفرد مباشرة أمام إشكالية الولاء. فتعدد الانتماءات يفيد في تعدّد الولاءات والعكس صحيح ربما، مما يجعل من العلاقة الجدلية القائمة بين الولاء والانتماء المشكلة الأساسية في تبلور وعي وطني ناتج عن الشعور بضرورة إيجاد تراتبية في هذا الحقل (حقل الانتماء والولاء) التي لا تصب حكماً في خانة الوطن كما هو معروف بالدولة القطرية وإن كان البعض قد حاول تبسيط هذه المزاوجة في الانتماء والولاء كما سنرى لاحقاً، وهو ما يقودنا إلى الحديث عن المواطنة وإشكاليتها في الوطن العربي.

رابعاً: إشكالية المواطنة

يُعتَبر خلدون النقيب من أبرز المفكرين الذين بحثوا في مسألة المواطنة على كثرتهم. وذلك أنه من خلال ثماني أطروحات نظرية لهذه الإشكالية في كتابه **آراء في فقه التخلف**، حدد بشكل كبير المسائل التي تعانيها هذه الإشكالية. وحاول إيجاد حل لمسألة الاندماج الوطني. وهو في كل ذلك لا تغيب عن باله المعوقات الموروثة من الفكرين القبلي والسياسي الإسلامي. وهو ما سنعتمد عليه في تحليلنا[٦].

يتحدث خلدون النقيب عما يسميه أطروحات حول المواطنة وأزمة الدولة القطرية في الوطن العربي. الأطروحة الأولى حول تحديد مفهوم المواطن في الفكر الغربي، والثانية في خصوصية المواطنة في الحضارة الإسلامية، والثالثة تمحورت حول نقد النموذج التراثي للمواطنة، أما الرابعة فكانت في تصورات الدولة في المرحلة الانتقالية، والخامسة في إشكالية الدولة القطرية، في حين جاءت الأطروحة السادسة لتتحدث عن مظاهر العجز في الدولة القطرية والسابعة عن المواطنة في الدولة القطرية، ليطرح في الأطروحة الثامنة البديل الواضح لأزمة الدولة القطرية. وكل ذلك في إطار الحس النقدي الذي لا تغيب الإشارة إليه عند الضرورة.

يعتبر النقيب أن للمواطن خصوصية تاريخية في كل حضارة. وهو يحاول الإشارة هنا إلى الخصوصية الإسلامية، حيث يرى أن الخصوصية التاريخية للمفهوم التراثي الإسلامي للمواطنة في أنها تتصل بشكل مباشر بالسكن في

---

(٦) خلدون حسن النقيب، **آراء في فكر التخلف: العرب والغرب في ظل العولمة** (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٢)، ص ٤٤.

دار الإسلام بدون اعتبار للحدود الفاصلة بين الدولة والممالك التي تتكون منها هذه الدار(٧). ويرى النقيب أن الفهم التراثي للأمة هو فهم ديني خالص أي إنها أمة المسلمين التي لا تكتمل إلا بدار وأمة وإمام كما يحددها رضوان السيد حيث اصطلح على تسميتها بالجماعة. وهنا يميز بين الجماعة والرعية التي تتكون من عامة السكان، مسلمين وذميين ومستأمِنين، التي بدروها تنقسم إلى عامة وخاصة(٨).

ويمكننا أن نستخلص ومن خلال النقد الذي يوجهه النقيب إلى مسألة خصوصية المواطنة في الحضارة العربية الإسلامية أن الممارسة قد أفقدت عن قصد أو غير قصد مسألة المواطنة بشكل كبير إذ إن الدولة الإسلامية كرست القبلية السياسية كمبدأ تنظيمي وغيبت تحديد أسلوب مؤسساتي لاختيار الحاكم الذي ترتب عليه تغييب آلية محاسبته بالإضافة إلى سمة لا تزال تسم الحكام العرب حتى يومنا هذا، وهي شخصانية الولاء في الدولة العربية الإسلامية، حيث بات الولاء والطاعة كضرورتين واجبتين هما للحاكم بشخصه وسلالته. وهنا نسترجع في الولاء والطاعة العصبية الخلدونية في الملك. ويتفق النقيب مع ابن المقفع، وهو من المعتزلة (كما الجاحظ)، في أن الأسلوب المركزي في إدارة الدولة لم يعد يتلاءم مع التعددية في صلب الدولة العربية الإسلامية بسبب ظهور عصبيات مناطقية كالعصبية الشامية أو الكوفية أو البصرية، وظهور عصبيات عرقية كالموالي، حيث أصبحت واضحة للعيان في العهد العباسي(٩). ولم يغب عن بال ابن المقفع المطالبة بإبعاد الجيش عن الخراج (الاقتصاد) وإيجاد إدارة مبنية على الكفاءة والولاء.

والإشارة إلى الخراج هنا يعني في ما يعنيه مسألتين أساسيتين في الاقتصاد هما مسألة الجباية ومسألة الإنفاق. ويقع ضمنهما مسألة إقطاع الاراضي أو توزيعها. وهنا يمكننا أن نردّ أيضاً وبالربط بين مسألتي الجباية والإنفاق إلى أن الدولة العربية الإسلامية كانت بدورها دولة ريعية، وقد ورثت الدولة القطرية هذا النموذج من الدولة التي أشرنا إليها في الفصل السابق، مع التشابه في الإنفاق أو الاستحواذ وفق النموذج القبلي.

---

(٧) المصدر نفسه، ص ٤٦.
(٨) المصدر نفسه، ص ٤٧.
(٩) المصدر نفسه، ص ٤٨.

خامساً: أزمة المواطنة في الدولة القُطرية

مع انهيار الدولة العثمانية وظهور الدولة القومية، شهد المجتمع العربي أزمة متعلقة بقبوله مسألة الدولة القُطرية المستحدثة، بعد أن كان يتقبل مسألة الخلافة ويرتضيها وإن توزعت وفق آلية تنظيمية قائمة على الولاية. لكن ارتباط الولايات بالسلطة المركزية كان كفيلاً بتخفيف عبء الانتماء، الذي استطاع بعد فترة من الزمن، وخصوصاً بعد انتهاء الحرب الثانية ونيل الدول العربية استقلالها، استطاع تجسيد هذه الشخصيات المستقلة لهذه الدول، ويعود السبب في ذلك ربما إلى فشل العرب في تحقيق أي شكل من أشكال التوحد السياسي حتى في ظل الجامعة العربية. كذلك الفشل في نجاح محاولات التوحد السياسي كما في مشروع الوحدة بين سوريا ومصر، ومصر وليبيا، ومصر والسودان، وسوريا والعراق.

ومع ظهور مجلس التعاون الخليجي أصبح الانقسام أكثر حدة حيث بات الحديث عن شخصيات إقليمية مستقلة هو الشائع، كالحديث عن بلاد الشام والخليج العربي والمغرب العربي، لدرجة أنه لم يعد بالإمكان حتى المحافظة على الدولة القومية كما هي معروفة في الغرب وهو ما أدى إلى اختلال العنصر الأول من عناصر المواطنة، وهو ترتيب الولاءات ـ الانتماءات كما يقول خلدون النقيب[١٠]. ومن سمات هذا النموذج من الدولة أنه:

١ ـ رسّخ الحكم التسلطي شخصانية الولاء السياسي للحاكم وليس للدولة وفي ظل عدم وجود دساتير، أو خرقها المتواصل وتفسيرها وفق ميول وأهواء النخب الحاكمة. فقد تحوّلت شعوب هذه الدول إلى رعايا بلا حقوق ولا واجبات محددة.

٢ ـ حرم الحكم التسلطي عامة السكان من المشاركة السياسية في الحكم الذي أدى بدوره إلى ترسيخ القبلية والطائفية كمؤسستين لتحقيق مطالب وحماية مكاسب وأدوات ضغط.

٣ ـ إن الاختلاف في أنظمة الحكم في الدول العربية (مع عدم نفي صفة

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ٥١.

التسلطية عنها)، قد نمّى بشكل أو بآخر النزاعات الإقليمية كالنزاع على الحدود مثلاً وأبعد عنهم شبح التوحد حتى بالتفكير.

لقد تكرس ذلك كلّه من خلال النظم التربوية والإعلامية. ولعل الأحداث التي شهدها العالم العربي منذ اندلاع الحرب العراقية الايرانية والغزو العراقي للكويت وتداعياته بما يسمى حرب الخليج الأولى والثانية، وما يشهده العالم العربي اليوم من حركات احتجاجية، جميعها تؤشر بشكل أو بآخر إلى إشكالية الوطن وبالتالي المواطنة من خلال التركيز على العصبيات العائلية والطائفية والمذهبية.

ليس من المفيد الاشارة هنا، أو الاعتراض ـ إن صح التعبير، من خلال القول إن الكثير من الدول العربية قد عرفت النظم والدساتير. ذلك أن الدساتير في الأنظمة العربية وحيث هي موجودة قد خُرقت في أكثر من مرة وفي أكثر من موضع. ربما قائل إن تعديل الدساتير قد يكون أمراً طبيعياً إذا اقتضته ظروف الدولة. وقد يكون هذا صحيحاً. إلا أنه لا يكون كذلك عندما تُعدَّل لصالح النخب الحاكمة فقط. وإذا كان الدستور اللبناني قد عُدِّل بموجب اتفاق الطائف، فإن هذا التعديل قد جرّ الويلات على الدولة اللبنانية لأنه عُدّل بغية تحقيق مكاسب طائفية على حساب طوائف أخرى، وكرس نموذجاً في الحكم الطائفي متناقضاً كلياً مع الديمقراطية التوافقية، وهو نظام الترويكا. ولبنان ليس النموذج الوحيد في هذه المسألة، بل يمكن القول إن غالبية الدول العربية قد كرست من خلال خرقها الدساتير المعمول بها في بلادها الطائفية والمذهبية وحكم العائلة، وألغت بشكل كبير مسألة المشاركة السياسية التي تعتبر من العناصر الأساسية للمواطنة.

سادساً: المشاركة السياسية

تعني المشاركة السياسية في الدولة الحديثة أن المجتمع المدني بتكويناته المختلفة، قادر على التأثير في اتخاذ القرارات ذات العلاقة المباشرة أو الطويلة الأمد بحياته ومصيره، قد يصل في حدّه الأقصى إلى عملية صياغة شكل الدولة نفسها بما في ذلك اختيار النظام السياسي، وانتخاب الحكومة ومحاسبتها وتغييرها بشكل دوري في إطار تداول السلطة الخاضع للمحاسبة، وذلك من خلال الانتخابات القائمة على البرامج الانتخابية.

تؤثّر مؤسسات المجتمع المدني في الدولة عادة من خلال المجالس النيابية أو مجالس الشورى، أو الصحافة ووسائل الإعلام وجماعات الضغط أو قد تمارس مؤسسات المجتمع المدني تأثيرها على الدولة من خلال اللجوء إلى القضاء والتظاهر والاعتصام والمقاطعة، أو أخيراً باللجوء إلى العنف المنظم أو غير المنظم(١١).

أما المعنى الأكثر شيوعاً لمفهوم المشاركة السياسية فهو قدرة المواطنين على التعبير والتأثير العلني الحر في اتخاذ القرارات، سواء بشكل مباشر أم من خلال اختيار ممثليهم. والعلاقة السوية، وفق غسان سلامة، بين المجتمع والدولة تنطوي على قدر كبير من المشاركة السياسية للمواطنين وتنظيماتهم غير الحكومية في اتخاذ القرار. وبذلك تصبح المشاركة السياسية مؤشراً تفاعلياً لصحة العلاقة بين المجتمع والدولة. فبقدر ما تكون الدولة «تعبيراً أميناً عن مجتمعها، بقدر ما تزداد المشاركة السياسية السلمية المنظمة لأفراد المجتمع في الشؤون العامة، سواء بصفتهم الفردية أم الجماعية»(١٢).

يتفق غسان سلامة وخلدون النقيب وغيرهما من المفكرين العرب في أن الدول العربية في بدايات استقلالها حاولت إقامة تجارب ديمقراطية ليبرالية وفق المفهوم الغربي في ما يسميه غسان سلامة «اللحظة الليبرالية في الوطن العربي»(١٣)، التي أُجهضت عبر طريقتين، الأولى من خلال الانقلابات العسكرية وظهور ما يسمى بالديمقراطيات الشعبية، التي أَحلّت محل النظام القديم أنظمة حكم تعتمد على مجالس ثورية أو حزب واحد أو تنظيم جبهوي واحد. أما الطريقة الثانية فكانت من خلال تقويض التعددية الليبرالية صراحة أو ضمناً من دون تغيير في أنظمة الحكم.

وانطلاقاً مما سبق من توصيف للوضع في الدولة القطرية، يخرج المشاركون في مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي في «المجتمع والدولة

---

(١١) غسان سلامة [وآخرون]، **المجتمع والدولة في الوطن العربي**، منسق الدراسة ومحرر الكتاب سعد الدين إبراهيم، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ١٨٥.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(١٣) غسان سلامة، **نحو عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشرعية الدستورية**، سلسلة الثقافة القومية؛ ١٠ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧). وانظر أيضاً: النقيب، **آراء في فكر التخلف: العرب والغرب في ظل العولمة**، ص ٥٢.

في الوطن العربي» بخلاصة معرفية تدخل في إطار «المتوقع» عندما يعتبرون أن أنظمة الحكم العربية تبدو مقبلة على أزمة طاحنة إن لم يكن بعضها في خضم الأزمة بالفعل. فمعظم هذه النظمة متربع على السلطة منذ عقدين أو أكثر، ومع تغيّر المجتمع في كل دولة قطرية كمياً وكيفياً بأكثر مما يمكن هذه الأنظمة أن تستوعب حتى على المستوى المفهومي، ناهيك عن قدرتها وقدرة مؤسسات الدولة القطرية القائمة على التعامل معها(١٤).

أليس الواقع المتوقع هو ما نعيشه الآن؟

على أية حال، ينبغي علينا عدم المبالغة في التفاؤل نتيجة حصول المتوقع، لأن المستقبل غير مستشرَف أو على الأقل ما زال يطرح تساؤلات في ظل نتائج الانتخابات في كل من تونس ومصر وما يتبعهما. ذلك أن وصول التيارات الإسلامية إلى السلطة ينبغي ألّا يعطينا جرعة تفاؤلية في مسألة الديمقراطية، بناء على الفكر الشمولي الذي تتمتع به هذه التيارات الدينية السياسية، أضف إلى ذلك غلبة الموروث الذي لم تشكّل معه هذه التيارات قطيعة إبستيمولوجية، قد تشكّل نقلة نوعية في الفهم السياسي لمفهوم الدولة وبالتالي لمفهوم المواطنة، والارتقاء وفق هذه النقلة النوعية بالفرد من الرعية إلى المواطنة. وهذا ما أستبعده وفق المذهب التشكيكي، بناء على المعوّقات الموروثة وخصوصاً لجهة البنية الاجتماعية التي لا تزال قائمة على العصبية والدين الذي لا يزال ينظر فقهاؤه إلى الأفراد على أنهم رعية كما تشير الأقوال التي ذكرناها في مقدمة هذا الفصل. على أية حال ربما يعطينا تحديد مفهوم المواطنة فكرة حول ما ستؤول إليه الأمور انطلاقاً من مسألة الاندماج الاجتماعي والوطني لأن غاية المواطنة أولاً وأخيراً تأمين أو الحرص على تأمين، هذا الاندماج، وإلا تُفقَد حلقة أساسية من وظائف المواطنة تجعل المسألة برمّتها عرضة للخلل.

سابعاً: المواطنة والاندماج الاجتماعي

إذا كانت المواطنة هي العلاقة النظرية بين طرفين: طبيعيّ (الفرد) ومعنويّ سياسي (الدولة)، بحيث يدين الأول بالولاء ويشعر بالانتماء إلى الثاني لقاء تأمين الطرف الثاني المتمثل بالدولة الحماية للطرف الأول، كما

(١٤) سلامة [وآخرون]، **المجتمع والدولة في الوطن العربي**، ص ١٩٧.

تحدد الحقوق والواجبات المترتبة على الطرفين والتي تصبح معروفة للطرف الأول من خلال التنشئة الاجتماعية، مع الأخذ بعين الاعتبار مسألة المشاركة في الجماعة، فإنه يمكننا القول إن صفة المواطنة قد لا يتحلى بها الغالبية العظمى من العرب كأشخاص طبيعيين والدول ككيانات سياسية، وإن هذا العقد التشاركي بين طرفي المعادلة لم يتحقق من كلا الطرفين، إضافة إلى أنه لم يتحقق بين الجماعات المشكلة لهذا النظام السياسي.

تقتضي الإشارة أولاً إلى أن الاندماج الاجتماعي لا يعني ذوبان الجماعات في كيان متجانس يسكنه أفراده، بل هو يتحقق في مجتمع متعدد من خلال التفاعل بين هذه الجماعات، يعبّر عنه بما يشبه الوثاق القائم على الاعتراف بالاختلاف كما جاء في وثيقة اللجنة الأوروبية والمنظمة الأوروبية للتعاون والتنمية بعدم الاندماج والتماسك الاجتماعي[١٥].

لماذا لم يتحقق الاندماج في الوطن العربي؟

وفق رأينا، فإن الاندماج لم يتحقق في الدولة العربية القطرية كما في الوطن العربي بشكل عام وكذلك الأمر في العالم الثالث، بفضل النمو المطّرد للعصبية أو الشعور والإحساس بها، أو لأنها مستحضرة دوماً. وعندما نتحدث عن العصبية ولا نعني بها فقط تلك القائمة على رابطة الدم، بل العصبية بشتى أنواعها وتفرعاتها، لكن تبدو العصبية القبلية والعصبية الدينية، كلتاهما يشكل العامل الأساس في رفض الاندماج. فالعصبية القبلية وفق فريدريك معتوق هي التي ذكت رفض الاندماج في الصومال، والعصبية الدينية أدت إلى دور كاسر لمسألة اللحمة الاجتماعية في لبنان. ويضيف معتوق أن: «هاتان العصبيتان جديرتان في كل لحظة حتى اليوم بتعطيل حالات الاندماج على امتداد العالم العربي المعاصر، علماً أن قاسمهما المشترك هو الانقضاض على الدولة والاستئثار بصلاحياتها»[١٦].

في الوقت الذي يركز فيه معتوق على أزمة الاندماج الاجتماعي في

---

(١٥) النص الحرفي ذكره عدنان الأمين في «المواطنة والتربية السياسية» في: جاك قبانجي [وآخرون]، **إشكالية الدولة والمواطنة في لبنان** (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٩)، ص ٤٧.

(١٦) فريدريك معتوق، «أزمة الاندماج الاجتماعي والثقافي في لبنان والبلاد العربية،» **العلوم الاجتماعية** (مركز الدراسات في معهد العلوم الاجتماعية ـ بيروت)، العدد ١٢، (تموز/ يوليو ٢٠٠٩)، ص ١٠.

الوطن العربي من خلال أنواع الاندماج الذي يصنّفه وفق خمس معادلات، فإن خلدون النقيب يعتبر أن أحد أهم معوقات الاندماج الوطني هو وجود ما يسمى بالقوالب النمطية التي تُذكي العصبية في تفرعاتها وتستحضرها دائماً بغية التأكيد على التمايز عن الآخر أياً كان الآخر(١٧). ويرصد خلدون النقيب ستة أنواع من هذه القوالب النمطية، يشكل كل قالب من هذه القوالب كما تشكل كلّها مجتمعة أزمة في مسألة الاندماج الاجتماعي والوطني على المستوى القُطري المحلي أو الداخلي كما على المستوى الخارجي العام، أي على المستوى العربي. وهذه القوالب هي:

١ ـ قالب نمطي عرقي ـ إثني، أسود، أبيض، عربي، فارسي.

٢ ـ قالب نمطي طائفي ـ سنّي، شيعي، وحتى مذهبي ـ حنبلي، غير حنبلي.

٣ ـ قالب نمطي قبلي ـ مطيري، رشيدي، عتيبي، عازمي.

٤ ـ قالب نمطي جهوي (من جهة) نجدي، غير نجدي، كويتي، عربي.

٥ ـ قالب نمطي ثقافي ـ أصيل، بيسري، بدوي، حضري.

٦ ـ قالب نمطي سياسي ـ كويتي، بدون، مسلم (مؤمن)، علماني (كافر).

ويختم النقيب هذا التصنيف ليقول إنه في السابق كان هذا التعصب كامناً، لكنه أصبح معلناً الآن(١٨).

والحقيقة يمكننا القول إن هذه الأنماط ليست محصورة في دولة الكويت بل هي تكاد تشكل سمات عامة يمتاز بها المجتمع العربي بشكل عام وبنسبة كبيرة. فالنمط العرقي موجود مثلاً لدى الأكراد في العراق الذين وعلى الرغم من انتمائهم إلى مذهب أهل السنة فإنهم لا يتصرفون إلا وفق انتمائهم العرقي، وهكذا يمكننا القول، عربي/ كردي/ فارسي: تركي، أرمني... إلخ.

أما النمط الطائفي سنّي ـ شيعي، فيكاد يشكّل اليوم الفضاء الحاضن

---

(١٧) يذكر معتوق خمس معادلات للاندماج هي: رفض الاندماج، الاحتواء القسري، التكافؤ السلمي، العيش والعمل والحكم الواحد، وأخيراً الاندماج الخلّاق. لمزيد من التفاصيل حول هذه الأنواع، انظر: المصدر نفسه، ص ٨.

(١٨) النقيب، **آراء في فكر التخلف: العرب والغرب في ظل العولمة**، ص ٥٩.

لكل الخطابات السياسية وكذلك المذهبية على امتداد الوطن العربي. وحتى داخل المذهب الواحد أحباش ـ جماعة إسلامية ـ سلفية. وما قلناه عن هذين النمطين يصح على الأنماط الأخرى.

والمهم هو ما يمكن استنتاجه أن هذه الأنماط تشكل عائقاً أمام الاندماج الوطني والاجتماعي على صعيد العالم العربي لأنها تستحضر هذه العصبيات المناقضة لصيغة العيش في النوع الرابع للاندماج عند معتوق. إذ إن صيغة العيش تخالف سنّة العصبيات لأن القانون يصبح أقوى من العصبية والولاء للوطن لا لزعيم العصبية، والدولة الدستورية بديلاً عن الدولة العصبية[١٩] التي بوجودها (العصبية) تغيب فكرة المواطنة التي تؤدي بدورها إلى غياب الاندماج وفق وجيه كوثراني الذي يقول: «إن غياب أو تغييب فكرة المواطنة على مستوى الانتماء إلى دولة ووطن ومجتمع، يؤدي إلى غياب الاندماج الوطني، وبالتالي إلى غياب أو تغييب الثقافة المدنية واستحالة تكوّن مجتمع مدني»[٢٠].

في هذا السياق و تأكيداً على تعدد الانتماءات والولاءات، ومتوافقاً مع النقيب، يرى ملحم شاوول أن الفرد اللبناني لا يزال يعيش «مواطنة» مختلفة الأبعاد. فهو في سياق انتمائه الطائفي «مواطن» في طائفته يدين بالولاء لها ولقياداتها الدينية والدنيوية (المدنية)، ولأجهزتها كافة، وهو يعيش مواطنة جغرافية، وهو أخيراً مواطن ينتمي إلى لبنان كدولة[٢١]. والحقيقة أن شاوول يتناسى مسألة الانتماء العائلي التي تولد مع الفرد. وفي هذا الإطار يجدر التوضيح أن شاوول قد استخدم مصطلح «مواطنة» في التعبير عن الانتماء الديني، في حين أنه من الأجدر استخدام مصطلح «رعية» في الانتماء العائلي والديني. أما الانتماء الجغرافي فهو يتطابق في ما ذكرناه عن خلدون النقيب عند حديثه عن الأنماط في ما أسماه «النمط الجهوي»، وفي كل ذلك يعيش الفرد هذه العصبيات المتفرعة والموروثة مما يجعل من المواطنة فكرة هجينة وحالة مُعاشة «هجينة» أيضاً بفعل التعددية في الانتماء والولاء. وما سبق وقلناه

---

(١٩) معتوق، المصدر نفسه، ص ١٤.

(٢٠) وجيه كوثراني، **هويات فائضة.. مواطنة منقوصة** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٤)، ص ١١.

(٢١) ملحم شاوول، «مفهوم المواطنة في التجربة الغربية والتجربة اللبنانية،» في: قبانجي [وآخرون]، **إشكالية الدولة والمواطنة في لبنان**، ص ٨٤ ـ ٨٥.

عن الأفراد في لبنان يصح على الأفراد في أية دولة عربية أخرى.

خلاصة القول: إن أزمة المواطنة التي يعيشها العالم العربي هي أزمة ناتجة عن الموروث ومستمرة به. ذلك أن فكرة المواطنة بالمعنى الحديث للكلمة إنما تعود إلى عصر التنوير بالذات الذي هو من صنع الفلاسفة الذين نادوا بالحرية السياسية في ظل الجو الاستبدادي المطلق الذي كان سائداً. وقد رغب هؤلاء الفلاسفة في تحويل الإنسان من «رعية» خاضع للسلطان أو الملك أو الشيخ، إلى ذات حرة ومواطن مستنير حريص على المصلحة العامة على حد تعبير هاشم صالح[٢٢]. فالإنسان قبل عصر التنوير كان عبارة عن ابن عشيرته أو طائفته أو مذهبه أو عن كل هذه مجتمعة، وكان هناك «رعية» أو «مواطنون» مقسمون إلى درجات، وبعد التنوير والثورة الفرنسية أصبح الجميع سواسية أمام القانون ويتمتعون بحق المواطنة بالكامل ومن دون أي تمييز، وهذا ما يعتبر إنجازاً كبيراً. فهل يمكن تحقق ذلك في المجتمع العربي؟

هناك قراءات إيجابية على هذا الصعيد نظراً للمتغيرات والأحداث التي يشهدها العالم العربي. إذ إن المجتمعات العربية قد بدأت تمارس أكثر فأكثر حقها في حرية التفكير وحرية التعبير[٢٣]، لكن من وجهة نظري وفي ثقل الموروث الذي أشعر، واستمرار استحضار العصبيات القبلية والطائفية والمذهبية حتى في الحراك الاجتماعي الذي تشهده الساحة العربية، فإنني أشكك في ذلك. وفي أحسن حال، أعتقد أن ذلك سيستغرق الكثير الكثير من الوقت. واستغراق الكثير من الوقت مرتبط بالمعوقات الكثيرة، وخصوصاً لجهة العصبيات التي أشرنا إليها من ناحيتَي البنية الاجتماعية والبنية الدينية، وكلتاهما تحتاج إلى إصلاحات جذرية تمهّد الطريق للانتقال إلى مرحلة أخرى، كما حصل في أوروبا وإن لم يكن بالآلية ذاتها، وهو ما أستبعده في ظل وجود تيارات تدعو، بشكل أو بآخر، إلى العودة إلى الموروث، وإلى الجانب المظلم من هذا الموروث تحديداً، وهو ما يقتضي منا الحذر مما يحصل، والمزيد المزيد من الترقب للنتائج المتوخاة من هذا الحراك.

إن قيام الدولة (الوطن) بالمعنى الغربي للمفهوم وإسقاطه على المجتمع

(٢٢) هاشم صالح، **مدخل إلى التنوير الأوروبي** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥)، ص ٢٥٧.
(٢٣) معتوق، «أزمة الاندماج الاجتماعي والثقافي في لبنان والبلاد العربية،»، ص ٣٢ ـ ٣٣.

العربي أو الدول العربية يقتضي التضافر والتكامل بين عناصر عديدة أهمها، وفق معظم الباحثين والمفكرين، فصل الدين عن الدولة مما يمهد لقيام الدولة المدنية. وثاني هذه العناصر هو تعميم ثقافة القيم الفردية وإحلالها محل القيم الجماعية القبلية والدينية الموروثة. لا يكفي أن يكون هناك قيم فردية، ففي الفكر القبلي والفكر الديني قيم فردية، لكن هذه القيم مصادرة لصالح القيم الجماعية، المطلوب إحلالها محلّ، أو تغليبها على، القيم الجماعية، لتشكل عنصراً إضافياً من عناصر تكوين الدولة المدنية وفق المفهوم الغربي، عن طريق العقد التشاركي بين الفرد والدولة، بحيث يتحول الفرد إلى مواطن له حقوق وعليه واجبات. وهناك عناصر أخرى كإنشاء الأحزاب وفق قانون حديث يمنع، أو يحد، من الأحزاب العائلية والطائفية كما في النموذج اللبناني والكثير من الدول العربية. ومن العناصر المساعدة أيضاً قيام مؤسسات مستقلة على صعيد الدولة، غير مرتبطة بالزعامات العائلية أو الدينية، حتى يتاح لها العمل باستقلالية تامة وفق الأنظمة والقوانين لا وفق الميول والأهواء.

وبذلك تتشكل ثقافة الدولة المدنية التي ترتقي بالفرد من مفهوم الرعية كما في الفكرين السائدة ثقافتهما، الفكر القَبَلي والفكر الديني إلى مفهوم المواطنة كما في الدولة المدنية وفق المنظور الغربي. فهل يمكننا تحقيق ذلك؟ أعتقد أنه هنا، وفي هذا السؤال تكمن إشكالية الرعية والمواطنة. وانطلاقاً من هذه الإشكالية، ومما سبق وأشرنا إليه في الفصلين السابقين المتعلقين بالعصبية والسلطة القبلية، فإن مساحات الحرية التي عرفتها الدول العربية في وقت من الأوقات والتي قد تعرفها لاحقاً، إنما هي مبنية على موروث، وهو بعيد كل البعد عن الديمقراطية بالمعنى الغربي. وهذا دفعني إلى استخدام مصطلح البدوقراطية للإشارة إلى ما هو متناسب مع ثقافتنا.

الفصل السابع

البدوقراطية

كتب فيصل بن تركي إلى أهالي عَنَزة من واحات نجد التي كانت خاضعة للإمام الوهابي، كتب يحذّرهم من مغبة العصيان وذكّرهم بأسس الحياة الاجتماعية في الصحراء: «إنه لا يستقيم دين إلا بجماعة ولا يكون جماعة إلا بالسمع والطاعة»(١).

أما التساؤل حول الشخص الذي تدين له الجماعة بالسمع والطاعة، فالجواب عنه أمر بديهي. الجماعة تدين بالسمع والطاعة للأمير أو الشيخ أو الرئيس، مع الأخذ بعين الاعتبار الفَرق الخلدوني بين الملك والرياسة، حيث يتجلى هذا الفرق في نوعية الطاعة والاتّباع. فالطاعة في الرياسة قائمة على عدم القهر، أما في الملك فهي قائمة على القهر والغلبة.

وفي كلا الأمرين، فإن ذلك متأتٍ عن العصبية التي هي السبيل إلى الملك ودائماً حسب ابن خلدون كما إن غايتها الملك. والعصبية هنا هي الرابطة الدموية الناتجة عن علاقات القرابة، حيث تتشكل داخل علاقات القرابة هذه عصبية قوية تسعى إلى السيطرة على العصبيات الصغيرة لتتحول بعدها إلى عصبية كبيرة تتوسع بالسيطرة حتى توازي قوتها قوة الدولة التي تسعى العصبية إلى ابتلاعها.

---

(١) انظر: Xavier de Planhol, *Les Fondements geographiques de l'histoire de l'Islam* (Paris: Flammarion, [1968]), p. 14.

نقلاً عن: وضاح شرارة، **الأهل والغنيمة: مقومات السياسة في المملكة العربية السعودية**، المفكر العربي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص ١٨.

لكن العصبية لا تتوسع فقط بالسيطرة والغلبة، وإنما أيضاً بالتحالف الخاضع لمبدأ القبلية والقائم على الزواج، الذي يجعل من العشيرة الغريبة قريبة خصوصاً بعد تكاثر الزيجات التي شرطها الأساسي الخضوع لسلطة الشيخ التي قد لا تكتفي بالخضوع السياسي. إذ إن لعلاقات القرابة وظيفة عامة كما يشير إيفانز ـ بريتشارد، أي قابلة للقيام بوظائف متعددة سياسية ودينية واقتصادية[٢].

بالطبع، فإن القبيلة على هذا الأساس ليست فقط الارتباط بالدم. والقبلية في هذا المجال لها أوجه مختلفة ثقافية، تربوية، اقتصادية وسياسية، وهو ما يعطي القبلية بعداً شمولياً بحيث يمكننا معه التحدث عن ذهنية قبلية، تشبه ما أسماه إميل دوركهايم الوجدان الجمعي[٣].

بين الذهنية والوجدان الجمعي الكثير من التشابه. فالذهنية التي هي سلسلة من النماذج الجاهزة الموروثة والتقليدية الصالحة للسلوك الراهن، ناتجة حسب فريدريك معتوق عن تجارب وخبرات متراكمة ومرتبطة بحقول ومواقف مماثلة للحقول والمواقف الأخلاقية السياسية والاقتصادية والثقافية المعاصرة[٤]. هنا نستطيع أن نقرأ الأبعاد المختلفة للذهنية كما عرفها معتوق والتي تضم بالإضافة إلى البعد التاريخي مجموعة التجارب والخبرات المتراكمة ونماذج السلوك الجاهزة الموروثة، وربط ذلك كله ببعد آخر مبني على القياس من خلال ربط الخبرات المتراكمة المرتبطة بمواقف وحقول سابقة، بمواقف وحقول معاصرة، مما يعطي الذهنية بعداً آخر، هو القدرة على التكيف والمواءمة مع المستجدات التي تدخل في إطار المتوقَّع[٥]. وبهذا المعنى تصبح الذهنية مرادفة لما أسماه إميل دوركهايم كما سبق وأشرنا «الوجدان الجمعي».

---

(٢) انظر: موريس غودلييه (Maurice Godelier)، مفهوم القبيلة (بالفرنسية)، آفاق، ص ١٠٨. نقلاً عن: شرارة، المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٣) إميل دوركهايم، **في تقسيم العمل الاجتماعي**، ترجمة حافظ الجمالي، ط ٢ (بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٨٢)، ص ٩٨.

(٤) فريدريك معتوق، «الذهنية والعقليات،» **الديار** (لبنان): ٢٩ ـ ٣٠/ ٤/ ١٩٩٤، ص ١٧.

(٥) غسان الخالد، **الذهنية القبلية في المشرق العربي** (طرابلس: دار ومكتبة الجامعة، ١٩٩٨)، ص ٨.

إن صلابة ومتانة البنية الذهنية إنما تعود في الأساس إلى العناصر المشكِّلة للذهنية وهي أربعة عناصر هي:

١ ـ التجربة السياسية التاريخية

٢ ـ إطار المجتمع الاقتصادي الخاص.

٣ ـ الظروف البيئية والجغرافية.

٤ ـ النسق العام للثقافة بالإضافة إلى منظومة قيمه الأخلاقية وتصوُّره للكون[٦].

وهذا يعني الوعي الاجتماعي لكل ما له علاقة بحياة الفرد الاجتماعية بما في ذلك حياته الخاصة حيث لا حياة خاصة للأفراد في المجتمعات القبلية لأن تصرفات الأفراد إنما هي ممارسة وفق طغيان مبدأ حسن المشاركة الجماعي[٧].

أود أن أشير في ختام هذه المقدمة إلى الفرق في استخدام مصطلح الذهنية والعقلية. فالذهنية هي مجموعة عقليات، والعقلية هي نسق من مجموعة أنساق أو عقليات.

وبالمعنى الرياضي، فإن الذهنية تحتوي العقليات، وعندما نتحدث عن عقلية عامة تخصب الذاكرة الجمعية التي لا يمكن حصرها بفترة تاريخية معينة، عند ذلك نقترب أو نقارب مفهوم إميل دوركهايم للوجدان الجمعي، أي بالتالي يصبح المقصود الذهنية وليس العقلية. خصوصاً إذا ما عرفنا أن الذهنية القبلية تمتلك قدرة فائقة على التكيف والتوافق مع البيئات الاجتماعية الثلاث البدوية والريفية والحضرية. أردت هذا التوضيح لأن البعض عندما يتحدث عن القبلية لا يعطيها هذا البعد الشمولي وإنما يحاول حصر معناها في المعنى السياسي. وهذا ما أشار إليه خلدون النقيب عندما تحدث عن القبلية بالمعنى السياسي فقط مع اعترافه بأن القبلية هي عقلية عامة وهي مبدأ تنظيمي. وقد ربط خلدون النقيب معنى القبلية بالقبلية السياسية في ثلاثة معانٍ على الأقل هي:

١ ـ أنها توفر أساس العصبية.

---

(٦) معتوق، المصدر نفسه، ص ١٧.

(٧) الخالد، المصدر نفسه، ص ٣٤.

٢ ـ أنها تعمل كمبدأ منظم.

٣ ـ أنها تمثل عقلية عامة (شعبية)[٨].

تتكافل هذه العناصر أو المعاني الثلاثة وتتضامن إلى حد يمكن القول معه إنها موحَّدة في الممارسة وخصوصاً الممارسة السياسية. فمجموعة الأنساق التربوية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية وأنساق الاتصال جميعها تشكل كلاً واحداً يؤثر في النسق السياسي الممارس كما يؤثر في نوعية السلطة الحاكمة التي هي أصلاً نتاج لهذه الأنساق. تتجلى هذه الأنساق في الممارسات بشكل عام، لكن التطورات والمتغيرات التي شهدها العالم والعالم العربي ساعدت في تقليص نوع التجلّي وحجمه ما عدا الممارسة السياسية التي لا تزال على ما يبدو عصية على التغيير، رغم كل المتغيرات ورغم كل التطورات التي يشهدها العالم العربي. أما السؤال عن السبب في استمرار النسق السياسي الممارس على حاله فإنما يقودنا بالضرورة إلى الحديث عن التنظيم السياسي القبلي.

أولاً: التنظيم السياسي القبلي

يتسم التنظيم السياسي القبلي بسمات متعددة، حافظت، ولا تزال، على شرعية وجودها رغم المتغيرات الوافدة والطارئة على المجتمع القبلي. والزعامة السياسية في القبيلة ـ العشيرة، مرتبطة بمفهوم الجاه والعوامل المساعدة على حصوله. والمشيخة يجب أن تتضافر على تنميتها ودفعها إلى الأمام عناصر عديدة أهمها الحسب، بالإضافة إلى مقوّمات الكرم والشجاعة والصلابة وفصاحة اللسان ونضوج العقل. إلا أنه من الطبيعي أن ينتمي الشيخ إلى آباء «توارثوا المجد»[٩]. وإذا كانت المشيخة هي إدارة شؤون العشيرة بكامل بطونها[١٠]، فإن هذا التعبير يعطي شيخ العشيرة صلاحيات واسعة، لأن شؤون العشيرة تشمل كل مجالات الحياة العائدة للعشيرة بصورة جماعية وإفرادية[١١].

---

(٨) خلدون حسن النقيب، **صراع القبلية والديمقراطية: حالة الكويت** (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٦)، ص ١٩.

(٩) سمير عبد الرازق قطب، **أنساب العرب** (بيروت: مكتبة الحياة، ١٩٩٧)، ص ٢٦٩.

(١٠) خالد أسعد، **العشائر السورية**، (بحث غير منشور)، ص ٦٠.

(١١) الخالد، **الذهنية القبلية في المشرق العربي**، ص ٢٣٩.

إلا أن هذه الصفة الشمولية لصلاحيات الشيخ لا تعني أبداً أنه يحكم بطريقة تسلطية استبدادية. فالشيخ هو شيخ منازَع على الدوام، ولذلك وجب عليه أن يكون محبوباً. وعندما نقول عن الشيخ إنه منازَع على الدوام فهذا لا يعني أنه منازَع من كل القبيلة. فالمنافسة على المشيخة لا تتم من الأقرباء البعيدين وإنما من الأقرباء القريبين، ذلك أنه لا زعامة لشرعية غير عائلية. والحقيقة أن الصراع على السلطة في العشيرة محكوم بثنائية شبه ثابتة، لا تتبدل. فحدود الصراع هو بنو العمومة أما الثنائية فهي قد تأخذ أشكالاً مختلفة، لكنها محدودة بما سبق وأشرنا إليه، أي بنو العمومة. وقد تكون ثنائية الصراع على الشكل التالي: أخ ـ أخ، عم - ابن أخ، ابن عم ـ ابن عم. أما المنافسون الآخرون، إن وجدوا، فهم يسقطون تباعاً إذ لا شرعية لهم.

هذا في ما يتعلق بالمشيخة الوراثية. لكن هناك مشيخة انتخابية نظمت في سوريا واليمن عى الأقل عبر قوانين جاءت متأثرة بالقانون الفرنسي أو بالأحرى المفوّض السامي[١٢]. إلا أن كل القرارات الصادرة كانت تهدف في ما تهدف إليه، ضبط أو محاولة ضبط السيطرة على العشائر. ولم تخرج العشائر السورية عن التقليد المتبع في العشائر العربية الأخرى لجهة انتقال السلطة بالوراثة، التي كرست بتشريع قانوني وفي الدستور في بعض الدول الخليجية كالكويت مثلاً. فالخلافة في الكويت محصورة في الذكور من خط مبارك في أسرة الصباح عن طريق ولاية العهد. حيث تختار الأسرة ولي العهد ثم تعرض تلك التزكية على مجلس الأمة لتتم مبايعته، ثم وبالتالي يُصدر الأمير مرسوماً بتعيين وليّ العهد[١٣].

أما في السعودية فهناك ما يسمى مجلس شورى العائلة الذي من صلاحيته اختيار وليّ العهد. وهذا لا يعني أن اختيار ولي العهد يتم بحسب الأعراف العشائرية التي تقضي عادة باختيار الابن الأكبر أو الاخ الأكبر. وفي أواخر العام ٢٠١١ خرقت القاعدة باستبعاد الأمير طلال كوليّ للعهد واختيار

(١٢) نص القرار موجود في: أحمد وصفي زكريا، **عشائر الشام**، ط ٢ (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٣)، ص ٣٣٤.

(١٣) رضا هلال، **الصراع على الكويت: مسألة الأمن والثروة** (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٢)، ص ٥٢.

الأمير نايف وهو الشقيق الأصغر له، مما أثار حفيظة الأمير طلال ودفعه إلى الاستقالة من مجلس شورى العائلة.

نستطيع أن نستنتج مما تقدم أن التنظيم السياسي القبلي يتسم بصفة الوراثة أولاً والحسب بالإضافة إلى بعض المقومات الفردية الأخرى، وبعض الصفات الاجتماعية الأخرى. أما سلطته فهي واسعة وشاملة، والصراع على السلطة إنما هو محدود ببني العمومة وبالثنائية المشار إليها سابقاً.

ثانياً: تعريف البدوقراطية

البدوقراطية هي نظام حكم سياسي حيث تكون، وباختصار شديد، الممارسة السياسية وفق الذهنية القبلية. وسواء أكانت هذه الممارسة على مستوى رجالات الدولة أم على مستوى المؤسسات التابعة للدولة، وبصرف النظر عن كل أمر آخر وعن الأشكال التي ربما تأخذها هذه الممارسات، فإن الشائع والمنظور والمعاش أن هذه الممارسات إنما تتم وفق هذه الذهنية. وقد أعطى خلدون النقيب هذه الممارسات مصطلحاً آخر هو العقلية السياسية القبلية، كما وصفت هذه العقلية أيضاً بالديمقراطية القبلية[١٤]. وقد حاول المؤلف جاهداً تلمّس ملامح من الديمقراطية في الكويت التي عاشت بعضاً من حالاتها وإن لم تبلغها بشكل كامل. ولعل ما ينطبق على الكويت، ينطبق على الكثير، لا بل غالبية، الدول العربية سواء أكانت القبيلة في هذه الدول حاكمة أم محكومة.

إن الديمقراطية لا تزال مشروعاً لم تكتمل فصوله بعد، حتى في أكثر البلدان ديمقراطية وما الثغرات التي قد نقع عليها في هذه البلدان تحت هذه الذريعة أو تلك إلا خرقاً فاضحاً للعملية الديمقراطية. ومع ذلك لا يمكننا إلا القول أن الدول الغربية على صعيد الديمقراطية قد خطت خطوات مهمة ومهمة جداً رغم هذه الثغرات. أما في العالم الثالث والعالم العربي منه، فإنه لا يزال يتخبط في هذا المجال. وتخبطه ناتج عن أن العالم العربي ما زال محكوماً بالذهنية القبلية، خصوصاً في ما يتعلق بالانتخابات. ذلك أن معظم المفكرين عندما يتحدثون عن الديمقراطية فإنهم يحدّونها ويحددونها بالانتخابات، وبالانتخابات فقط.

---

(١٤) النقيب، **صراع القبلية والديمقراطية: حالة الكويت**، ص ١٩.

إن الحديث عن الديمقراطية يقودنا بالطبع إلى الحديث عن الدولة الحديثة بكل مؤسساتها التشريعية والتنفيذية والقضائية. وهذه الأخيرة يجب أن تكون مستقلة تماماً عن السلطتين الأخريين. أضف إلى ذلك المؤسسات الأخرى التي يفترض أن تكون موجودة في المجتمع المدني ومنها الأحزاب السياسية. ولذلك فإن مصطلح المدني، قد ارتبط بعائلة من المصطلحات المتناسلة وغدا «مقترناً اقتران علة بمعلول بمفاهيم الحرية، الديمقراطية، الوطن، المواطنة، القانون، السيادة، فصل السلطات، حقوق الإنسان الفرد». هذه المصطلحات تشكّل الأسس الأولى في بناء الدولة الحديثة، التي لا تكون حديثة بالمعنى الصحيح للكلمة إلا إذا استكملت هذه المواصفات معاً[١٥]. وفي هذه المواصفات، وبين هذه المواصفات توجد روابط تكاملية مما ينبغي معه عند الحديث عن الدولة المدنية الإشارة إلى كل هذه المواصفات مجتمعة، بحيث لا يمكن نعت الدولة بنعوت منفصلة كأن نقول مثلاً دولة ديمقراطية، أو دولة مدنية.

في مقابل ذلك لا يمكن الحديث عن المجتمع المدني في الوطن العربي منفصلاً. إذ إن المجتمع العربي غنيّ بوجود مؤسسات أخرى غير مدنية، عنيت بذلك ما اصطلح على تسميتها بالمؤسسات الأهلية، إذن، نحن أمام نموذجين، كلاهما موجود في الدولة، أية دولة من الدول العربية، هما المجتمع المدني ومؤسساته، والمجتمع الأهلي ومؤسساته. والمجتمع الأهلي هو نقيض المجتمع المدني استناداً إلى مسألة الفصل والتمييز بين السلطة والشعب، على اعتبار أن المجتمع الأهلي غير خاضع بالمطلق لسلطة الدولة، في حين أن مؤسسات المجتمع المدني خاضعة للسلطة والقوانين المرعية الإجراء في الدولة. حتى لو كان بعض هذه المؤسسات في موقع المعارضة، تبقى هذه المعارضة ضمن الأطر القانونية التي شرعتها الدولة. ومع ذلك هناك شبكة من العلاقات المتداخلة بين كل هذه المؤسسات الحكومية والمدنية والأهلية.

فالكثير من المؤسسات المدنية، أو بالأحرى مؤسسات المجتمع المدني

---

(١٥) محمد علي مقلد، **الأصوليات: بحوث في معوقات النهوض العربي** (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٠).

تعمل بتوجيهات الحكومة أو السلطة، كما أنه يمكن أن نلاحظ وبسهولة التداخل بين المؤسسات الأهلية والمؤسسات الحكومية في المجال السياسي في بعض البلدان العربية كما هي الحال في النظام اللبناني الطائفي، وكما هي الحال أيضاً في نماذج دول الخليج العربي حيث حكم القبائل.

إن الفرق بين المؤسسات الأهلية والمؤسسات المدنية إنما يكمن في طبيعة الانتماء والانتساب إلى هذه المؤسسات. ففي المؤسسات الأهلية يكون الانتماء عملية طبيعية تمليها عوامل الوراثة والولادة كالانتماء إلى العائلة أو الطائفة، في حين أن الانتماء إلى مؤسسات المجتمع المدني هو انتماء طوعيّ حر.

إن الحديث عن وجود متنوع للمؤسسات وتعايشها مع بعضها البعض ضمن الأطر التي تحددها الدولة، يعني بالضرورة الحديث عن وجود أو «تواجد» الدولة الحديثة. والدولة الحديثة هي الدولة الديمقراطية في جانب أساسي من جوانبها. فهل نقع على دولة حديثة ديمقراطية في عالمنا العربي؟

ثالثاً: مسألة الديمقراطية في الوطن العربي

لتوضيح مسألة الديمقراطية في الوطن العربي بشكل لا لبس فيه، لا بد من التوقف عند مؤشرين اثنين يوضّحان وجودها وآلية تنفيذها وتعاطيها مع الدولة وتعاطي الدولة معها. ويمكن تلخيص هذين المؤشرين بالقوانين الانتخابية، والمؤسسات.

١ ـ القوانين الانتخابية

لنحاول أن نتذكر مجدداً أن السلطة السياسية في التنظيم القبلي لها سمات أهمها استمرار السلطان بالحكم حتى الممات، وانتقال السلطة بالوراثة، وثنائية الصراع المحدد والمحدود ضمن إطار بني العمومة الذي أشرنا إليه سابقاً، ولنعترف معاً أن القوانين الانتخابية إنما تحكمها التوجهات الانتخابية للسلطة. يمكن حصر هذه التوجهات في دول الخليج العربي والأردن واليمن ولبنان في اتجاهين اثنين هما القبلية والدين[١٦]. فإذا كانت

(١٦) النقيب، المصدر نفسه، ص ١١٧.

القوانين الانتخابية في لبنان قد جاءت وفي كل مرة مفصلة على قياس العائلات السياسية أو ما يسمى بِـ «البيوتات السياسية»، لضمان وجود أو استمرار وجود هذه البيوتات في المجلس النيابي، مع الأخذ بعين الاعتبار أن عدم وجودها لا يعني بالضرورة إلغاءها، بل غالباً ما تقوى في ظل عدم وجودها طبقاً لنظرية المؤامرة. ومع الأخذ بعين الاعتبار أيضاً أن القوانين الانتخابية المعدلة منذ اتفاق الطائف إنما عُدلت في كل مرة تحت شعار «لمرة واحدة فقط»، بالإضافة إلى نظام المحاصصة بالمناصفة بين الطوائف (الإسلامية والمسيحية بشكل عامّ وتوزّعها داخل الطائفة وفق النسبة الخاضعة للأكثرية العددية).

فإذا كانت هذه هي حال القوانين الانتخابية في لبنان، فهل تختلف دول العالم العربي الأخرى عن ذلك؟

لقد أبدت الأسر الحاكمة في الخليج العربي مقاومة لمبدأ إشراك قوى اجتماعية في السلطة. ففي السعودية مثلاً طرحت فكرة إنشاء مجلس شورى في أعقاب حركة التمرد التي قادها جهيمان العتيبي في العام ١٩٧٩. وعلى الرغم من أن قانون إنشائه قد صدر فعلاً إلا أنه لم يشكَّل حتى الآن. وإذا شُكِّل فسيكون من دون سلطة تشريعية أو رقابية[١٧]. وسيكون هذا المجلس كمجلس الشورى في دولة قطر الموجود منذ العام ١٩٦٤، والمجلس الوطني الاتحادي المنشأ عام ١٩٧١ في الامارات العربية المتحدة. وهذان المجلسان، ليس لهما صلاحيات تشريعية ولا رقابية[١٨]. وقد حاولت البحرين تجربة فكرة مشابهة لمجلس الأمة الكويتي (أي مجلس منتخب جزئياً) لكن هذه التجربة لم تعمَّر أكثر من عامين من ١٩٧٣ إلى ١٩٧٥. مع الإشارة إلى أن أفراد العائلة المالكة في البحرين لا يخوضون الانتخابات التشريعية وسنشير إلى السبب لاحقاً.

بالعودة إلى القوانين الانتخابية، نجد في تقسيم الدوائر الانتخابية في الكويت التي عُدّلت أكثر من مرة، أن هذه التعديلات قد جاءت لمصلحة

---

(١٧) غسان سلامة، **السياسة الخارجية السعودية منذ العام ١٩٤٥: دراسة في العلاقات الدولية**، سلسلة الدراسات الاستراتيجية؛ ٣ (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٣).

(١٨) خلدون حسن النقيب، **المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية (من منظور مختلف)**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي. محور «المجتمع والدولة»، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، ص ١٤٨.

القبيلة الحاكمة. إن آخر تعديل لتقسيم الدوائر الانتخابية قد رفع عدد هذه الدوائر من عشر دوائر إلى خمس وعشرين دائرة. وقد جاء هذا التعديل على حساب ما أسماه خلدون النقيب «نواب شرق» أي نواب الطائفة الشيعية، حيث انخفض عدد هؤلاء النواب، أي نواب الطائفة الشيعية من عشرة نواب إلى خمسة نواب. لكن هذا التعديل لم يأت لصالح النواب السنة (نواب قبلة) حيث حافظ هؤلاء على مقاعدهم، وإنما جاء لحساب نواب القبائل إذ ارتفع عددهم من ٢٢ نائباً إلى ٢٧ نائباً، وهنا ندرك أهمية القبيلة والقبلية في دولة الكويت.

وإذا أخذنا نموذج مجلس الأمة الكويتي الخامس (١٩٨١ ـ ١٩٨٤)، وهو مجلس أكمل ولايته، يمكن أن نرى من خلال توزيع نتائج الانتخابات أن المؤسسة القبلية قد حازت على ٢٧ نائباً يمثلون (العوازم، المطران، العجمان، الرشايدة، العنوز، والعيان، المفضول)، في حين حصل التجار على ١٤ نائباً للتيارين المحافظ والإصلاحي والمؤسسة الطائفية (الشيعة) على خمسة نواب للاتجاهين المعتدل والمتزمّت، والمؤسسة الدينية أربعة نواب مناصفة بين الإخوان المسلمين والسلفيين[١٩] أما العمال والطبقات الوسطى فلم يفز أحد بأي مقعد، وكذلك العمال.

القبائل المذكورة أعلاه في المؤسسة القبلية هي قبائل دائمة العضوية في مجلس الأمة الكويتي، وهناك قبائل أخرى وعددها ١٣ لها ثقل انتخابي. وكما في لبنان بيوتات سياسية (عائلات) دائمة العضوية في مجلس النواب، وكما هو الحال في لبنان والكويت، كذلك هو الحال في المجلس التشريعي السوري، حيث نجد نواب قبائل دائمي العضوية في هذا المجلس رغم أن قانون الانتخابات التشريعية في سوريا مختلف عن غيره من القوانين في الدول العربية.

ففي سوريا ترشح الجبهة الوطنية التقدمية التي يقودها حزب البعث ثلثي أعضاء المجلس التشريعي موزعين على القطاعين ألف وباء. قطاع ألف، أي قطاع العمال والفلاحين المعتَبرين الشريحة الأكبر من المجتمع السوري. وقطاع باء باقي قطاعات الشعب. وما ترشحه الجبهة الوطنية التقدمية هو ناجح

---

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

حكماً. لا يخضع مرشحو الجبهة للانتخاب الفعلي ذلك أنهم من اختيار القيادة السياسية العليا. وهذا يعني أن الانتخاب الفعلي إنما يجري حول الثلث المتبقي. ومع ذلك، فهناك نواب لبعض العشائر السورية إنما يصنفون بدائمي العضوية في المجلس التشريعي[٢٠]. ففي مجلس الشعب السوري أيضاً استمرار الوجاهة الاجتماعية لشيخ العشيرة مقترنة بالوجاهة السياسية، إذ إنه استمرار لوجاهة وسلطة شيخ العشيرة.

من المفيد الإشارة إلى أن مجلس الأمة الكويتي قد حجب الثقة عن أكثر من وزير في السنوات الأخيرة ونجح في تغيير حكومي. وقد حاول أن يحجب الثقة عن رئيس مجلس الوزراء، لكن الأمير الذي بيده حل المجلس، قد أنهى الخلاف لصالح انتخابات جديدة دخلت المرأة فيها وللمرة الأولى إلى المجلس. وهو ولا شك علامة فارقة في التاريخ الكويتي. لكن المسألة لا تنتهي فصولها هنا. فما زال الأمير، أمير الكويت، يتحكم بالعملية الانتخابية بشكل أو بآخر محافظاً بذلك على النظام المتوارث. وأمير الكويت الحالي هو نفسه قد جاء نتيجة ثنائية الصراع على السلطة داخل العائلة المالكة حيث استطاع أن يبعد ولي العهد ويحلّ محله على رأس السلطة في دولة الكويت[٢١]. وقد شهدت قطر انقلاباً أبيض من الابن على أبيه، وكذلك شهدت السعودية حالة اغتيال للملك ومحاولات حديثة للانقلاب على الملك أدت إلى إبعاد المحاولين عن السلطة، وعن أراضي المملكة.

مسألة أساسية أيضاً تؤكد أهمية الاتجاه القبلي في الانتخابات وهي مسألة التحالفات الانتخابية. وهذه التحالفات قد تكون سلالية أو تحالفات قائمة على المنفعة والمصلحة[٢٢] وهذا النوع من التحالفات يحمل طابعاً دونياً، إذ إن من مصلحة الأضعف أن يتحالف مع الأقوى. تتجلى هذه الدونية

---

(٢٠) من هذه العشائر عشيرة الاحسنة، وعشيرة الفواعرة وبني خالد في محافظة حمص، مع عشائر أخرى في المحافظات ذات الطابع القبلي. لمزيد من التفاصيل، انظر: الخالد، **الذهنية القبلية في المشرق العربي**، ص ٣٢٥.

(٢١) في نهاية العام ٢٠١١ أصدر أمير الكويت مرسوماً ملكياً قضى بحل مجلس الأمة، لخلاف بين مجلس الأمة ورئيس الحكومة ومحاولة استجوابه. وهي رابع مرة يحل بها مجلس الأمة خلال خمس سنوات، وهو ما ينم عن مشكلة سياسية.

(٢٢) حول التحالفات القبلية، انظر: فؤاد إسحق الخوري، **السلطة لدى القبائل العربية** (بيروت: دار الساقي، ١٩٩١)، ص ٣٩.

في النموذج البحراني. ذلك أن أفراد الأسرة الحاكمة في البحرين لا يترشحون للانتخابات التشريعية، لأن هذه الأسرة تعتبر أن المجلس التشريعي برمّته إنما هو منحة وهبة الأسرة الحاكمة لبقية المواطنين. إن هذه النظرة الفوقية للأسرة الحاكمة في البحرين إنما تدل على التمايز الطبقي ـ القبلي. فالكثير من القبائل، وإن كانت لا تعرف مثل هذا التمييز بالمعنى الماركسي لكنها، تعي وتدرك جيداً، مسألة التصنيف الطبقي ـ القبلي[٢٣].

لا نجد في النموذج الأردني خروجاً عن القاعدة العربية في ما تعلّق بقوانين الانتخاب فقد عاش الأردن مجموعة من التعديلات في القوانين الانتخابية حتى العام ١٩٧٦، حيث عقد مجلس النواب بدعوة ذاتية وبإرادة ملكية جلسة بتاريخ ٧/ ٢/ ١٩٧٦ لتعديل الدستور. وتم التعديل بطريقة تعطي الملك حق دعوة مجلس النواب السابق للانعقاد. ثم صدرت الإرادة الملكية بحل مجلس النواب مترافقة مع توقف جلسات مجلس الأعيان اعتباراً من التاريخ نفسه. ثم استعيض عن مجلس النواب بالمجلس الوطني الاستشاري المؤلف من ٦٠ عضواً. وقد توزع أعضاء المجلسين الأول والثاني على الأسر والعشائر التي نالت ٢٨ عضواً ورجال الأعمال ٧ أعضاء وأصحاب المهن الحرة ٢٠ عضواً والمعلمين ٥ أعضاء.

وبعد عودة الحياة إلى البرلمان الأردني وفي انتخابات المجلس الجديد بتاريخ ٤/ ١١/ ١٩٩٧، فإن هذه الانتخابات قد أسفرت عن فوز نواب خدمات «يمثلون العشائر»[٢٤].

إن ظاهرة «نواب الخدمات» موجودة كما في الأردن، كذلك في لبنان وسوريا والكويت وغيرها الكثير من الدول العربية[٢٥].

---

(٢٣) حول التصنيف القبلي، انظر: الخالد، المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٢٤) لمزيد من التفاصيل حول التعديلات الانتخابية في المملكة الأردنية، انظر علي محافظة، «الديمقراطية في الأردن في النصف الثاني من القرن العشرين،» ورقة قدمت إلى: **تجارب ديموقراطية في البلدان العربية: وقائع المؤتمر الإقليمي، فندق البريستول، ١٠ ـ ١١ كانون الثاني ٢٠٠٣**، إعداد وتحرير عاطف عطية (بيروت: مؤسسة فريدريش إيبرت؛ الجامعة اللبنانية، معهد العلوم الاجتماعية؛ الاتحاد الأوروبي، ٢٠٠٣)، ص ١٥١.

(٢٥) حول مفهوم نواب الخدمات، انظر: النقيب، **صراع القبلية والديمقراطية: حالة الكويت**، ص ١٩٥.

يمكن الباحث أن يلاحظ في سياق الحديث عن الانتخابات التشريعية أهمية تأثير الاتجاه الديني بالإضافة إلى الاتجاه العشائري ـ القبلي ـ العائلي. في لبنان، كما في مصر والأردن والجزائر نجد بعض الحركات الدينية التي تنجح في التأثير في عواطف الناس انطلاقاً من دوافع دينية ـ طائفية في الوصول إلى المجالس المحلية، أو في منع الآخر من الوصول انطلاقاً من الدوافع ذاتها. وبسبب وصول بعض الجماعات الدينية ونجاحها في المجالس التقليدية، وبسبب نوعية خطابها السياسي، فقد شهد الأردن حلاً لمجلس النواب، كما شهدت الجزائر إلغاء للانتخابات تلتها فوضى وعدم استقرار أمني لا تزال تعيشه الجزائر حتى اليوم. وكذلك الحال بالنسبة إلى جمهورية مصر العربية، حيث لا تزال الجماعات الدينية ملاحقة في ظل نظام طوارئ مضى عليه أكثر من خمسين عاماً وما زال معمولاً به[٢٦].

إن وجود ما يسمى بـ «نواب خدمات»، هو مؤشر ودليل واضح وهامّ على عدم نزاهة الانتخابات حتى وإن وصفت هذه الانتخابات بالنزيهة. ذلك أن وجود مثل هؤلاء النواب يقتضي في ما يقتضي شراء ذمم الناس، ودفع أموال مقابل أصواتهم، في ظل عدم وجود آلية وقوانين تنظم الصرف الانتخابي. وهذه الظاهرة بدأت تنتقل عدواها بين الدول العربية. هذا «المال الحرام» كما تسميه قوى المعارضة في أكثر من دولة عربية إنما تستخدمه القوى التي تمتلك رأس المال الذي يعينها في قضاء حاجاتها الانتخابية وهذه العملية لا تقل خطورة عن التزوير[٢٧].

على أية حال، إن الحديث عن الانتخابات من خلال القوانين المنظمة لها لا يفي الموضوع حقه. فالانتخابات ليست قوانين فقط وإنما هي السلوك الانتخابي الذي تمارسه الجماعات وكيفية ممارسته والعوامل المؤثرة فيه. ومن

---

(٢٦) في أول انتخابات تشريعية في تونس بعد إزاحة الرئيس زين العابدين بن علي حصل الإخوان المسلمون على غالبية خوّلتهم تشكيل الحكومة وانتخاب (تعيين) الرئيس الذي ارتضوه (المنصف المرزوقي)، الذي لم يترشح أحد ضده. وكذلك في مصر حيث فاز الإخوان بما يقرب من ٣٤ في المئة والتيار السلفي ٢٦ في المئة من أصوات الناخبين. أي إن الحركات الدينية قد نالت في مصر حوالى ٦٠ في المئة في الانتخابات التشريعية، وهو ما سيتعمم على بقية الدول العربية على ما يبدو.

(٢٧) حول هذا الموضوع، انظر: عبد الإله بلقزيز، «الممارسة الديمقراطية بين السلطة والمعارضة،» ورقة عمل قدمت إلى: **تجارب ديموقراطية في البلدان العربية: وقائع المؤتمر الإقليمي، فندق البريستول، ١٠ ـ ١١ كانون الثاني ٢٠٠٣**، ص٢١٣.

يتتبع الانتخابات في البلدان العربية، من المجالس المحلية إلى الانتخابات التشريعية وحتى الرئاسية يلاحظ مسار شبه واحد يسم البلدان العربية، وقد يطال بلدان العالم الثالث بشكل عام، فمع الأخذ في الاعتبار أن القوانين الانتخابية الموضوعة من السلطة إنما هي مفصلة على مقاس أهل السلطة بحيث تضمن إعادة إنتاجها ووصولها، فإن السلوك الانتخابي للناس إنما يتم حسب ما يلاحظ الكثير من المفكرين بشكل «جماعي وإجماعي». ويلعب المال دوراً أساسياً في العملية الانتخابية برمّتها مترافقاً مع عدم وجود ضوابط ورقابة لعملية الصرف الانتخابي، وإن وجدت القوانين التي تنظم ذلك، فإن مسألة التحايل عليها ليست من الصعوبة بمكان، وإنما هي سهلة وبسيطة ومرنة.

مما تقدم نستنتج أن المسألة الانتخابية التي يعتبرها البعض من أهم المؤشرات على وجود الديمقراطية، لا بل قد يعتبرها البعض المؤشر الوحيد، نستنتج أن العملية الانتخابية هي مؤشر مهم في الدلالة على نموذج ديمقراطي لكنها أحياناً تتم في ظروف أقل ما يمكن أن يقال فيها إنها ملتبسة. هذه هي حال الكثير من الدول العربية وغير العربية التي أجرت انتخابات على مستوى المجالس المحلية، والنيابية. وقد أفضت هذه الانتخابات إلى مآزق دستورية وربما حرباً أهلية كما حصل في الجزائر منذ توقُّف العملية الانتخابية مطلع العام ١٩٩١.

ويمكننا أن نسوق هنا أيضاً مثال مدغشقر، حيث أدى رفض رئيس سابق لنتائج الانتخابات إلى ما يشبه الحرب الأهلية، و كذلك هو الحال في ساحل العاج، حيث قامت الانتخابات على إقصاء بعض المرشحين والجماعات. أليس هذا ما حصل في آخر انتخابات في العراق حين ألغت مفوضية الانتخابات والمحكمة العليا ترشيحات عدد كبير من المرشحين بحجة أنهم بعثيون؟ ألم تشكل نتائج الانتخابات العراقية مأزقاً حكومياً لا تزال تعيشه دولة العراق حتى الآن إضافة إلى التفجيرات الأمنية؟

وهذا ما دفع غسان سلامة إلى القول إن انتخابات غير صحيحة هي في بعض الأحيان، بل ربما في معظمها أسوأ من عدم إجراء انتخابات[٢٨].

---

(٢٨) لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع، انظر كلمة وزير الثقافة غسان سلامة التي ألقاها في: **تجارب ديموقراطية في البلدان العربية: وقائع المؤتمر الإقليمي، فندق البريستول، ١٠ ـ ١١ كانون الثاني ٢٠٠٣**، ص ٤١.

يبقى أن أشير أخيراً إلى أن التعديلات التي تجري بين الحين والآخر على القوانين الانتخابية، تبقى مقبولة إلى حدّ ما إذا ما قيست بالتعديلات الدستورية. فتعديل الدستور الذي يُفتَرَض أن تعديله ليس بمتناول اليد. أي إن الدساتير عادة لا تعدّل وفق ميول وأهواء السلطة السياسية وإنما وفق التطورات والمتغيرات التي تستدعي ذلك. ولا تتم هذه كل فترة زمنية بسيطة. فالدساتير، وإن كانت وضعية، لكن تحمل مضامينها صفة القدسية. ومع ذلك فالكثير من الدول العربية قد عدلت دساتيرها بما يسمح بتمديد فترة الرئاسة في لبنان مثلاً، وبتمديد عمر الرئيس، كما في النموذج السوري، وفي السماح بالترشح لولاية ثالثة كما في الجزائر[٢٩]. أما بقية الدول العربية، فالملك أو الأمير، أو الرئيس، جميعهم، أكانوا وارثين للسلطة، أم منتخَبين، وفي كلتا الحالتين، فإن جودهم في السلطة هو لمدى الحياة. لا يفرق بينهم وبين الكرسي إلا الموت. وهذا يعني أن مسألة تداول السلطة التي هي من أهم أهداف وغايات العملية الانتخابية غير متوافرة، وهذا ما يفقدها وظيفتها الأساسية.

وهنا يمكننا إجراء مقارنة بين نظامي الحكم أو السلطتين البدوقراطية والديمقراطية على الشكل الآتي:

البدوقراطية	الديمقراطية
السلطة متوارثة	السلطة منتخبة/ مكتسبة
سلطة دائمة أبدية	سلطة متداولة
سلطة استئثارية	سلطة خاضعة لمؤسسات الرقابة
وجود مؤسسات أهلية/عائلية/ طائفية(*)	وجود مؤسسات المجتمع المدني
عدم الفصل بين السلطات، والقانون مخترَق بشكل دائم لحساب القبيلة أو الطائفة (نظام المحسوبيات)	الفصل بين السلطات وسيادة سلطة القانون.

(*) انظر في هذا الإطار الدراسة القيّمة لكلود مايز عطية حول المؤسسات في المجتمع اللبناني تحت عنوان: **بين المجتمع المدني والمجتمع الأهلي: مؤسسات مدنية بعقلية أهلية** (بيروت: مكتبة زين الحقوقية والأدبية، ٢٠١٢).

(٢٩) ليست تركيا بعيدة عن هذا الوضع، فقبل سنوات كادت أن تشهد أزمة سياسية نتيجة إصرار حزب العدالة والتنمية على تعديل الدستور لإيصال عبد الله غول إلى سدة الرئاسة. والدستور التركي يمنع المرأة المحجبة من الوجود في قصر الرئاسة، لكن الحزب أراد وكان له ما أراد..

٢ ـ المؤسسات

لا يخلو بلد من البلدان العربية من وجود المؤسسات. فبالإضافة إلى المؤسسات الحكومية الرسمية، هناك المؤسسات الأهلية و مؤسسات المجتمع المدني. لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل يكفي وجود المؤسسات في الدولة حتى تكون هناك ديمقراطية؟ إن وجود المؤسسات لا يعني بالضرورة وجود الديمقراطية، ولا وجود ملامح لهذه الديمقراطية. المهم كيف تدار هذه المؤسسات، أي بأية عقلية تدار؟ وهذا يعني بالتالي التساؤل عن كيفية إنشاء هذه المؤسسات وأهدافها والغاية التي أنشئت من أجلها، من هم محرّكوها ووفق أية دوافع تتحرك؟ طبعاً إن الجواب عن هذه التساؤلات يقودنا بالضرورة إلى الحديث عن نوعية هذه المؤسسات. وسأختصر الحديث عن المؤسسات الدينية والعسكرية والإعلامية.

بشكل عامّ، فإن الأسر الحاكمة في الخليج إنما تحكم عن طريق المؤسسات التي تعمل بشكل تكافلي تضامني غير رسمي يسميها خلدون النقيب بالتضامنيات التي يعرّفها بأنها القوى الاجتماعية المتضامنة التي يتاح لها فكرة التعبير عن نفسها ضمن مؤسسة الحكم، بواسطة رؤساء معينين أو محددين تعترف بهم الدولة[٣٠]. في النموذج الكويتي هناك ست تضامنيات غير رسمية هي المؤسسة القبلية والمؤسسة الدينية والطبقات الوسطى والتجار والمؤسسة الطائفية (قادة الطوائف الدينية)، والعمال المواطنون، وجميع هذه التضامنيات ممثَّلة إما في الحكومة أو في المجالس المحلية أو الجيش أو الشرطة. وإذا كانت هذه التضامنيات غير رسمية في الكويت وتعمل وفق، أو من خلال، المؤسسات السياسية الأخرى، فإنها في السعودية وعُمان والبحرين، شبه رسمية على المستوى المحلي وموازية للمؤسسة الطائفية، ما عدا البحرين. في حين ترى الإمارات وقطر واليمن في المؤسسة القبلية إحدى مؤسسات الدولة لأن التشريعات الحديثة قد حددت مكانها القانوني والسياسي.

ولا تختلف هنا المؤسسات العسكرية والإعلامية عن المؤسسات المذكورة سابقاً، بل هي تعمل أيضاً على شكل تضامنيات. فالصحف

---

(٣٠) النقيب، **المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية (من منظور مختلف)**، ص ١٤٩.

الكويتية مملوكة من قبل القبائل، بل إن القبائل قد زادت أو ساهمت في زيادة عدد الصحف والمجلات الصادرة في الكويت[٣١]. تختلف أشكال هذه التضامنيات من بلد عربي إلى آخر. فإذا كانت في الخليج واضحة المعالم رسمية كانت أو شبه رسمية، وفي كلتا الحالتين هي بالطبع قبلية، ففي بعض البلدان العربية الأخرى تأخذ شكلاً حديثاً كالنقابات العمالية والمهنية على اختلاف أنواعها. فجميعها يعمل بالأسلوب نفسه ولهدف واضح ومحدد هو حماية السلطة.

واذا كان اليمن قد تفرّد إلى حدّ ما مع بعض الدول الخليجية في مأسسة التنظيمات القبلية التضامنية، فإن دولاً عربية أخرى أضافت إلى هذه التنظيمات التضامنية تنظيمات عصرية مؤسساتية لكنها تعمل وفق الذهنية القبلية، وهي لا تختلف في هذا المجال عن التنظيمات القبلية[٣٢]. وقد عادت هذه التنظيمات للظهور (هي لم تختفِ أصلاً)، في العراق بعيد احتلالها وغزوها من قبل الأمريكيين. فقد أسس الأمريكيون بعد الضربات الموجعة في العراق، وفي محاولة منهم لنقل الصراع إلى ما يشبه الحرب الأهلية، بل هو كذلك، أسسوا ما سمي بمجالس الصحوة. ومجالس الصحوة هي بمثابة تنظيمات عسكرية قبلية هدفها محاربة الإرهاب بالمعنى الأمريكي. لقد موّل الأمريكيون هذه المجالس ومدّوها بالسلاح من دون علم الحكومة العراقية التي ما لبثت أن اعترفت بها. وبتأسيس مجالس الصحوة هذه أخذ الصراع في جانب منه شكل الحرب داخل المذهب الواحد، عنيت بذلك سنّة العراق. ولا تزال هذه المجالس تعمل حتى اللحظة، ولا أحد يدري إن كانت ستُلغى أم لا، بعد أن حملت وتحمّلت أعباء لا تزال تدفع أثمانها دوماً.

على أية حال، إذا كانت مؤسسات الجيش والشرطة في الدول الخليجية مبنية على أسس قبلية، وهي بالتأكيد أقلّ وضوحاً في الجيوش الحديثة، إلا

---

(٣١) **القبس** تملكها عائلة الصقر، و**الأنباء** عائلة المرزوق، و**الراي** عائلة المساعير و**السياسة** يملكها الجار الله، و**الوطن** انتقلت ملكيتها بين جاسم المطوع ومحمد مساعد الصالح. لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع، انظر: هلال، **الصراع على الكويت: مسألة الأمن والثروة**، ص ٦٢.

(٣٢) حول التنظيمات القبلية في اليمن وإنشاء مجلس أعلى لشؤون القبائل برئاسة رئيس الجمهورية، انظر لمزيد من التفاصيل حول ذلك: Fred Halliday, *Arabia without Sultans: A Political Survey of Instability in the Arab World* (New York: Vintage Books, 1974), pp. 114-126.

أن هناك تنظيمات عسكرية قبلية بحتة موازية لهذه الجيوش يكاد لا يخلو جيش عربي منها. فالحرس الوطني في كل من السعودية والكويت والأردن، والميليشيات القبلية في اليمن ومجالس الصحوة في العراق، جميعها تنظيمات قبلية تستخدمها السلطة ساعة تشاء ومتى تشاء وكيفما تشاء. وبالإضافة إلى هذه التنظيمات هناك في كل من مصر وسوريا ما يسمى بحرس الحدود، «الهجَّانة». والغالبية الساحقة من عناصر هذا التنظيم هي من جذور قبلية، وقد أنشئ في الجيش السوري تنظيم عسكري رسمي في السابق سمي «سرايا الدفاع» وكان ذا طابع طائفي بحت أقلّه لجهة القيادة، لكن الرئيس السوري حل هذا الجهاز في منتصف الثمانينيات.

يعتقد بعض المفكرين أنه من الخطأ الاعتقاد أن انتشار التعليم ووسائل الإعلام يُضعف على المدى البعيد الانتماءات القبلية والطائفية والجهوية (من جهة)، والعكس هو الصحيح. فانتشار التعليم في الدول الخليجية كما في دول المشرق العربي يؤدي إلى ترسيخ هذه الانتماءات وتعميقها في ما يمكن أن يسمى «الوعي القبلي»[٣٣]. كما تقدم وسائل الإعلام إمكانات وتساعد في تواصل أفضل بين أبناء القبائل والطوائف. كما في نظام الطوائف في الهند[٣٤]. وليست وسائل الإعلام في الوطن العربي ببعيدة عن هذا الدور. ونظرة متفحصة ومتابعة جيدة تظهر إلى حدّ بعيد أن هذه الوسائل إنما تحركها الأيديولوجيا السياسية والدينية وبشكل ظاهر للعيان.

على أية حال، يمكننا أيضاً أن نذكر في مجال المؤسسات النموذج البحراني، حيث تتركز معظم النشاطات السياسية في مؤسسات شبه سياسية كالمآتم الدينية والنوادي الرياضية وغيرها. ومع الأخذ بعين الاعتبار أن تأسيس مثل هذه التنظيمات الطائفية في البحرين يستدعي بالدرجة الأولى إمكانات مادية، بالإضافة إلى أن إدارته وتدبيره يتطلبان نفوذاً اجتماعياً. مع الأخذ بعين الاعتبار كل ذلك، فإن هذه المؤسسات التي تبدو في ظاهرها مدنية كالنوادي الرياضية مثلاً، وأهلية كالمآتم، إلا أن دورها أو هدفها

---

(٣٣) النقيب، **المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية (من منظور مختلف)**، ص ١٧٣.

(٣٤) حول دور وسائل الإعلام في نظام الطوائف في الهند، انظر: «الطبقات الاجتماعية في الهند: شفوق قديمة في صور جديدة،» **الثقافة العالمية** (الكويت): السنة ٨، العدد ٣٣، (آذار/مارس ١٩٨٧).

المبطَّن هو العمل السياسي، وهو ما يشير إلى طبيعة التحالف بين النفوذ الاجتماعي أو الجاه الاجتماعي وبين الدين، وإلى التحالف بين السلطة السياسية والسلطة الدينية[٣٥].

لكن هل يمكن القول إن هذا التحالف هو أبديّ سرمديّ؟ مما لا شك فيه أن المؤسسات الدينية تتمتع بالاستقلالية، لكنها في الوقت ذاته تكتسب شرعيتها وشرعية وجودها من السلطة التي تعترف بها وبدورها. وقد لا تجد الدولة حرجاً في التنازل عن بعض مصالحها لصالح هذه المؤسسات الدينية، لكن إلى أي مدى؟ وهل يستمر التحالف إذا تضاربت المصالح؟

ويمكننا صياغة السؤال على الشكل التالي: هل تسمح السلطة بمعارضة دينية؟

وإلى أي مدى تستطيع الدولة الحديثة، مع انفرادها في السلطة والموارد، وافتقارها إلى مستوى رفيع من الاستقلال الذاتي أن تتسامح بوجود سيادة دينية مستقلة قد تنازعها الولاء؟[٣٦].

لعل هذا التساؤل لا يقتصر كما يفترض على النموذج السعودي، وإنما يمكن تعميمه ليطال معظم البلدان العربية المشرقية منها والمغربية. والإجابة عن هذا التساؤل تجيب عليه الأحداث التي حصلت في المملكة العربية السعودية والتي أدت إلى تحجيم المعارضة الدينية[٣٧].

يمكننا القول إن التجربة السودانية في هذا المجال هي أيضاً نموذج لنوعية العلاقة بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية. إنه لمن السذاجة الاعتقاد أن السلطة والنخب الحاكمة في الدول العربية كافة سمحت أو ستسمح لرجال الدين بتأدية أدوار قد تصل إلى حدّ وضع «الفيتو» على الحكّام. والجهة الوحيدة التي يسمح لها الحكام بتأدية هذا الدور هم من يسميهم خلدون

---

(٣٥) لمعرفة كيفية عمل هذه المؤسسات ودورها، انظر: فؤاد إسحق الخوري، **القبيلة والدولة في البحرين: تطوّر نظام السلطة وممارستها** (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٣)، ص ٢٤١.

(٣٦) أيمن الياسيني، **الدين والدولة في المملكة العربية السعودية**، ط ٢ (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٠)، ص ٣٩.

(٣٧) **التمدن** (طرابلس، لبنان): السنة ٢١، العدد ٤٣١ (آذار/ مارس ١٩٩٢)، السنة ٢٢، العدد ٤٤٢، (كانون الثاني/ يناير ١٩٩٣).

النقيب «وُعَّاظ السلاطين»، أو ما اصطلح على تسميته الإسلام الرسمي الذي يستظل بظل الحكام ويتفيأ بفيئهم»[٣٨].

فإذا كانت هناك استقلالية نسبية ظاهرة للمؤسسة الدينية، فإن وجودها إنما يقتصر فقط على اعتبارها أحد أهم أبواق السلطة. فاستقلالية مؤسسة الأزهر مثلا انتهت فعلياً منذ أيام محمد علي باشا في مصر. ولأن المؤسسة الدينية هي امتداد لسلطة الدولة فهي تمنح صلاحيات واسعة في الرقابة على الكتب والمطبوعات في مصر وأغلب البلدان العربية[٣٩]. إن أمثلة الجزائر ومصر والأردن وكذلك لبنان والخليج العربي، جميعها تؤكد تدجين المؤسسة الدينية وتحويلها إلى الناطق باسم النخب الحاكمة والمدافع الأول عنها وعن مشاريعها وشعاراتها، السياسية منها وغير السياسية. ويتجلّى هذا كلّه ومن ثم تكتمل فصوله في الدعوة عبر منابر المساجد أو غيرها إلى الانتخاب لمصلحة هذه النخب السياسية والعكس صحيح. بمعنى الدعوى إلى عدم انتخاب أشخاص معيّنين والنموذج اللبناني مثال ساطع في هذا المجال[٤٠].

إن تغيّب المؤسسات أو ممارسة النفوذ عليها عبر تدخل السلطة هو ما قصده جورج طرابيشي عندما تحدث عن ذلك ملخصاً الإشكالية، إشكالية الدولة والمجتمع المدني، بتسلط السلطة أو ما أسماه «عدوان الدولة على السلطة»[٤١] حيث إن المشكلة لا تكمن في قوة حضور الدولة على حساب المجتمع المدني وإنما بالعنف الذي تمارسه النخب الحاكمة ضد الدولة وضد المجتمع. فمن المعروف أن من طبيعة أهل السلطة مدّ نفوذهم ليشمل كل القطاعات الاجتماعية التربوية والاقتصادية والنقابية، ومع تجذّر مد النفوذ

---

(٣٨) خلدون حسن النقيب، **في البدء كان الصراع: جدل الدين والإثنية، الأمة والطبقة عند العرب** (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٧)، ص ١٦٤.

(٣٩) حنفي المحلاّوي، «ومن يخاف الكتاب في مصر: تحقيق،» **أخبار الأدب** (١٩ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٣).

(٤٠) صرح النائب عن عكار معين مرعبي أن مفتي الجمهورية محمد رشيد قباني لم يعد مفتياً للجمهورية. وسحْب هذه الشرعية عنه إنما جاء تعبيراً عن موقف كتلة المستقبل النيابية التي اعتبرت بمجملها أن المفتي لم يعد يملك مثل هذه الشرعية (الإفتاء).

(٤١) جورج طرابيشي، **تجارب ديمقراطية في البلدان العربية** (بيروت: الجامعة اللبنانية، ٢٠٠٣)، ص ٥٩.

والسلطة وما يستدعي ذلك من سلوكيات تدخل في إطار الحياة اليومية، يجعل من هذه الممارسات التسلطية القاعدة، وعكسها هو الاستثناء، في محاولة لقلب المفاهيم والمعايير. ولعل هذا المعنى هو ما أشار إليه غسان سلامة عندما اعتبر أن النظام الديمقراطي عبر التاريخ وفي معظم القارات والبلدان هو الاستثناء وأن النظام التسلطي هو القاعدة[٤٢].

لكن هذا لا ينفي وجود ملامح ديمقراطية أو «هنيهات ديمقراطية». وإذا كان الاعتبار هو أن المجال السياسي هو المجال الذي تتكرس فيه الديمقراطية، والأكثر تجسيداً للديمقراطية، فإن الحقيقة مختلفة. فالديمقراطية هي مجموعة قيم سلوكية، أحد جوانبها المجال السياسي، وفي هذا المجال قد تتساوى الدول الديمقراطية مع الدول غير الديقراطية، حيث تقوم هذه الأخيرة بسلوك غير ديمقراطي في الممارسة السياسية كما في الاعتداء على حقوق المواطنين[٤٣].

إن الحديث عن الديمقراطية ضمن المعطيات السابقة يصبح سراباً، خصوصاً وأننا عندما نتحدث عن الديمقراطية، ونحاول تطبيقها، إنما نقصد بذلك المفهوم الغربي للديمقراطية، ولعل محاولة إسقاط هذا النموذج على البلاد العربية يشير إلى مفهوم معلّب للديمقراطية. إذ إنه من المفترض الأخذ في الاعتبار الفروقات الاجتماعية والجغرافية والاقتصادية وحتى الدينية. ذلك أن النظام السياسي، كما هو معروف، هو نتاج للبيئة الاجتماعية والجغرافية وللنشاط الاقتصادي. وبين هذه الأقانيم الأربعة علاقة تفاعلية وترابطية متينة. ولعل هذه الإشكالية هي الدافع لنعت الديمقراطيات في العالم الثالث بصورة عامة، والوطن العربي بصورة خاصة، بأنها ديمقراطيات مزيَّفة. وهو ما لا يلامس الواقع بشكل دقيق.

إن الحديث عن نخب سياسية حاكمة قَبَلية، يعطي القبيلة بعداً حداثوياً. فالقبيلة العربية لا تزال محافظة على شخصيتها، وبالتالي هناك استمرار للقبيلة متكيف مع التطور التقني. وعلى ذلك تشهد البلدان العربية، بشكل عام ما

---

(٤٢) كلمة غسان سلامة في مؤتمر **تجارب ديموقراطية في البلدان العربية**، ص ٤١.

(٤٣) لمزيد من التوسع في هذه الاعتداءات، انظر: شبلي ملّاط، **الديمقراطية في أميركا** (بيروت: دار النهار، ٢٠٠١)، حيث يشير إلى الكثير من هذه الاعتداءات لكنه ولأنه يتبنى هذه الديمقراطية ويدافع عنها، يشير إلى مبررات هذه الاعتداءات أي يحاول تبرير مثل هذه الاعتداءات.

نصطلح على تسميته «إعادة إنتاج للذهنية القبلية»، ومع إعادة الإنتاج هذه لا يمكننا الحديث عن ديمقراطية أو حتى ملامح لهذه الديمقراطية. وهنا لا نفرق بين القبيلة القائمة على الارتباط بالنسب، ولا الطوائف القائمة على الارتباط الديني، والتي أسماها الدكتور سليم الحص، رئيس الوزراء اللبناني الأسبق، بقبائل العصر.

وإذا ما أخذنا في الاعتبار تعريف الرئيس الليبي السابق للأمة بأنها القبيلة، وأن السمة الأساسية للمجتمع العربي الأبوية عند هشام شرابي، والمتشكلة أساساً من البناء القبلي، والتي تعتبر من أهم المعوقات في بناء الدولة والتي هي مؤجّلة عند عاطف عطية، إذا ما أخذنا في الاعتبار كل ذلك، أمكننا القول إن العالم العربي يدور في حلقة مفرغة من الصراع الديمقراطي. وسواء نعتنا أنظمة الحكم العربية بالنظام الجمهوري القبلي كما وصفها «هاليداي» أو بالديمقراطية القبلية كما أسماها خلدون النقيب، أو أطلقنا عليها صفة المجتمعات البدوقراطية، أو أنظمة الحكم البدوقراطية، فالأمر واحد كما النتائج. مزيد من الممارسة البدوقراطية، ومزيد من المطالبة بالديمقراطية. وهنا تكمن الحلقة المفرغة التي تدور فيها، حلقة الصراع بين الديمقراطية والبدوقراطية.

خاتمـــة

لم أشأ التوسع في مسألة المؤشرات الديمقراطية، وهي بالطبع كثيرة، لأنها باتت تمثل ثقافة. بهذه الثقافة استطاع الفكر الليبرالي أن ينتقل بالفرد من مفهوم الرعية إلى مفهوم المواطنة. والأساس النظري الذي يقوم عليه مبدأ المواطنة في الفكر الليبرالي هو أن الفرد ـ المواطن هو صاحب الحقوق والواجبات، وترافق ذلك مع ازدياد مؤسسات المجتمع المدني، بالإضافة إلى قوانين الأحوال الشخصية وفصل الدين عن الدولة، واستقلالية المؤسسات وغيرها الكثير من الإجراءات التي ساعدت على تحويل الديمقراطية إلى ثقافة تتسم بالصفة الشمولية ولا تكون حكراً على الانتخابات. وقد نتج عن ذلك بالتالي تحوّل في البنية الاجتماعية ومنظومة القيم. فأين المجتمع العربي من كل هذا التحول؟

من الواضح حتى اللحظة أن البنية الاجتماعية في المجتمع العربي لا تزال تتسم بالأبوية. وعليه، فإن معظم العلاقات، علاقات الأفراد في ما بينهم ومع الجماعات الأخرى، علاقة الجماعات مع الجماعات الاخرى، علاقة الأفراد مع الدولة، وعلاقة الجماعة مع الدولة، كل هذه العلاقات إنما تتم عبر العائلة وعبر الجماعات الفرعية التي يتصف بها المجتمع الأبوي. والمقصود بالجماعات الفرعية المتمثلة بالقبيلة ـ العشيرة ـ والطائفة والجماعات العرقية، أو ما يطلق عليه علماء الاجتماع بشكل عام صفة المجتمعات الأهلية التي اكتسبت عبر التاريخ نوعاً من الاستقلالية النسبية التي استطاعت معها المحافظة على ذاتها أو إعادة إنتاج ذاتها، وهو ما نتج عنه إضعاف مؤسسات المجتمع المدني بموازاة تدخل الدولة وتسلطها على

المجتمع. ويرى خلدون النقيب في هذا المجال أنه نظراً لرعاية الدولة لترتيبات التنظيم الأبوي، فإن الدولة ومؤسسات المجتمع المدني تعطي مكانة متقاربة لمؤسسة العائلة والقرابة (العشيرة) ولمؤسسة الطائفة لأن هاتين المؤسستين هما السبيل للحصول على المنافع العامة السياسية والاقتصادية في إطار علاقة يطلق عليها: المعزِّب ـ الزبون في الخليج أو المحسوبيات في لبنان والكثير من البلدان العربية الأخرى.

لن يغيب عن ذهننا هنا أن المفهوم الليبرالي قد أكد على فردانية الإنسان والتعاقدية التي نشأت عن ذلك كانت تربط الحاكم بالمحكوم الفرد ـ الإنسان، وهو ما يختلف جذرياً عن الواقع المعاش أو المعروف في البنية الاجتماعية الموروثة في الوطن العربي. لأن الموروث يعتبر أو ينظر إلى الفرد على أنه عضو في جماعة وأن ذاته مستمدة من عضويته في هذه الجماعة وفق ما هو معروف في الذهنية القبلية، ووفق ما هو معروف في الفكر السياسي الإسلامي، وهذا ما يستدعي طرح التساؤل التالي المشروع وفق ما نشهده من تغييرات في أنظمة الحكم في البلدان العربية ووصول التيارات الإسلامية إلى الحكم: هل سنشهد تحولاً في الفكر السياسي الإسلامي الذي ينظر إلى الفرد على أنه عضو في جماعة والذي يرى في تغليب مصلحة الجماعة ـ الأمة على المصالح الأخرى؟

وكيف سيتلاءم ذلك مع الموروث من الذهنية القبلية التي تنظر إلى الفرد على أنه عضو في جماعة ـ العشيرة؟

في النماذج الديمقراطية التي تحدّثنا عنها في هذا الكتاب: الديمقراطية الشعبية، الشوراقراطية، والديمقراطية التوافقية، وجدنا هامشاً من الحريات لكنه هامش ضيق إذا ما أردنا مقارنته بالمجتمعات الغربية. وبصرف النظر عن أهمية هذا الهامش من الحريات الذي معه يمكننا التساؤل: هل هو أقصى ما قدمته وما يمكن أن تقدمه تلك الديمقراطيات؟ إلا أن ذلك الهامش يسمح لنا بالقول إنه هامش مسموح به في إطار الموروث من التركيبتين الأساسيتين اللتين تميزان المجتمع العربي، ألا وهما البنية الاجتماعية والدين المتحالفان أصلاً وعبر التاريخ.

قد يكمن هنا الجواب عن تساؤل خير الدين حسيب الذي لاحظ أن

الدولة العربية هي الأطول عمراً في التاريخ، فلماذا؟ وما هو السبب؟[1] ذلك أن السمة الأساسية التي لازمت الدولة العربية على اختلاف أنظمتها ووفق ما سبق ذكره إنما هي القبلية. فالدولة العربية هي دولة القبيلة والعشيرة على ما يرى الكثير من الباحثين العرب، وإذا أضيفت الطائفة إلى القبيلة فلن يتغير في الأمر شيء لأنهما (القبيلة والطائفة)، تتمتعان بسمات مشتركة أهمها العصبية التي يتم استحضارها في الاستحقاقات المفصلية. وانطلاقاً من ذلك، وبناءً عليه، سمحت لنفسي باستخدام مصطلح «البدوقراطية»، بما يعنيه هذا المصطلح من ممارسات ليست سياسية فقط، وفق الذهنية القبلية المتوارثة، ومن هنا أيضاً سمحت لنفسي في خاتمة الفصل الأخير القول إن الوطن العربي يشهد صراعاً بين الديمقراطية وفق المنظور الغربي وكما يروّج له والبدوقراطية، وفق تركيبة المجتمع العربي الأبوية الموروثة.

إن الصراع الديمقراطي ـ البدوقراطي في المجتمع العربي سيستمر ما لم يحصل تغيير جذري في البنى المنتجة للسلطة وهي هنا البنية الاجتماعية والدين. التغيير الجذري، أي التحول، لا يحصل إلا وفق آليتين اثنتين لا ثالثة لهما. التغيير من فوق، أي المفروض من السلطة السياسية الذي لم يؤدِّ إلى نتيجة إيجابية، وفق ما عرفته الأنظمة العربية من خلال الانقلابات العسكرية التي شهدتها، والتغيير من تحت، أي عبر تعميم ثقافة منفصلة ومغايرة لما هو موروث عند عامة الناس، ليتحول هذا التغيير إلى ثقافة جديدة، وهو ما يحتاج إلى تربية أجيال جديدة على هذه الثقافة. وإذا كان الأفق لا يجعلنا نتصور أن التغيير لن يتم من فوق، فهو أيضاً يجعلنا نتصور أنه لن يتم من تحت وفق ما ذكرناه بسبب المعوّقات المذكورة، أو على الأقل تحقيقه سيطول ويطول، وفي خضمّ ذلك سنبقى ندور في هذه الحلقة المفرغة. ومعه نتصور أن العنف المستخدم لإزالة السلطة أو الأنظمة، لن يولّد إلا العنف في المستقبل. ذلك أن العنف بنوعيه المادي والمعنوي، هو سمة أيضاً من سمات الموروث الثقيل، أكان ذلك في الإطار القبلي أو في الإطار الديني، وكلاهما يتصف بالشمولية.

---

(١) أمحمد مالكي [وآخرون]، **الديمقراطية والتحركات الراهنة للشارع العربي**، تحرير علي خليفة الكواري، مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧)، ص ٢٤.

قد يتصور البعض أن هذه النظرة التشكيكية مبالغ فيها. وفي هذا الإطار أود القول إنه ربما تحمل هذه النظرة التشكيك في التغيير، لكني مع ذلك آمل ألا يسيطر علينا الإحباط واليأس والقنوط، بل البناء على ما هو محقق، والأمل في ما سيتحقق. وآمل أن أكون قد قدمت من خلال هذا الكتاب قراءة بالإضافة إلى ما كتب وسيكتب عن الواقع العربي، وأن تكون هذه القراءة سوسيولوجية موضوعية. أما الأمل في التغيير فإن بدا من خلال هذه القراءة طوباوياً، فإنني آخذ في الاعتبار أن كل إنجاز كبير يبتدئ عادة وأولاً بالأحلام الطوباوية.

المراجـــع

١ ـ العربية

كتب

إبراهيم، حسنين توفيق. **ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ١٧)

ابن بشر، عثمان بن عبد الله. **عنوان المجد في تاريخ نجد**. الرياض: وزارة المعارف السعودية، ١٩٧١.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة**. ط ٢. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٩.

ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد. **العقد الفريد**. بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر، ١٩٨٣.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. **تفسير ابن كثير**. القاهرة: مكتبة مصر، [د. ت.].

أركون، محمد. **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٧.

أسعد، خالد. **العشائر السورية**. بحث غير منشور.

أمين، سمير. **الطبقة والأمة في التاريخ وفي المرحلة الإمبريالية**. ترجمة هنرييت عبودي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠. (سلسلة السياسة والمجتمع)

ـــــ. **ما بعد الرأسمالية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٩)

الأنصاري، عبد الحميد إسماعيل. **الشورى بين التأثير والتأثر**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٢.

بالانديه، جورج. **الأنتروبولوجيا السياسية**. ترجمة علي المصري. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٠.

بدر، أحمد عبد الفتاح. **مفهوم الشورى في أعمال المفسرين**. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٩١.

بلنت، آن. **قبائل بدو الفرات: عام ١٨٧٨**. ترجمة أسعد الفارس ونضال معيوق. دمشق: دار الملاح للطباعة والنشر، ١٩٩١.

بورجا، فرانسوا. **الإسلام السياسي**. ترجمة لورين ذكرى. القاهرة: دار العالم الثالث، ١٩٩٢.

بورقية، رحمة. **الدولة والسلطة والمجتمع**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩١.

بيضون، أحمد. **الصراع على تاريخ لبنان**. بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، ١٩٨٩.

تاريخ الكويت. إشراف يعقوب عبد العزيز الرشيد. بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٧١.

الترابي، حسن. **تجديد الفكر الإسلامي**. ط ٢. جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٧.

التوافقية النظرية وتطبيقها في لبنان. إعداد محمد طي وكميل حبيب وعلي حسون. بيروت: المركز الاستشاري للدراسات والتوثيق، ٢٠١١.

الجابري، محمد عابد. **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **العثمانية**. تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥٥.

جبور، جبرايل. **البدو والبادية: صور من حياة البدو في بادية الشام**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨١.

حريق، إيليا. **الديمقراطية وتحديات الحداثة بين الشرق والغرب**. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠١.

حسن، خالد. **إشكالية الديمقراطية والبديل الإسلامي في الوطن العربي**. تونس: دار البراق، ١٩٩٠.

الخالد، غسان. **الذهنية القبلية في المشرق العربي**. طرابلس: دار ومكتبة الجامعة، ١٩٩٨.

خالد، محمد خالد. **لو شهدت حوارهم.. لقلت**. القاهرة: دار المقطم للنشر والتوزيع، ١٩٩٤.

خليفة، عصام. **أبحاث في تاريخ لبنان المعاصر**. ط ٢. بيروت: دار الجيل، ١٩٨٥.

خليل، خليل أحمد. **العرب والديمقراطية: بحث في سياسة المستقبل**. بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٤.

الخوري، فؤاد إسحق. **السلطة لدى القبائل العربية**. بيروت: دار الساقي، ١٩٩١.

القبيلة والدولة في البحرين: تطور نظام السلطة وممارستها. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٣.

دوركهايم، إميل. **في تقسيم العمل الاجتماعي**. ترجمة حافظ الجمالي. بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٨٢.

دياموند، لاري. **مصادر الديمقراطية: ثقافة المجموع أم دور النخبة**. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٤.

زريقة، نجدت. **الديمقراطية: قصة لم تكتمل فصولها بعد**.... دمشق: دار بلال، ١٩٩٨.

زكريا، أحمد وصفي. **عشائر الشام**. ط ٢. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٣.

سلامة، غسان. **السياسة الخارجية السعودية منذ العام ١٩٤٥: دراسة في العلاقات الدولية**. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٠. (سلسلة الدراسات الاستراتيجية؛ ٣)

ـــــ. **المجتمع والدولة في المشرق العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧.

ـــــ. **نحو عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشرعية الدستورية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (سلسلة الثقافة القومية؛ ١٠)

ـــــ . [وآخرون]. **المجتمع والدولة في الوطن العربي**. منسق الدراسة ومحرر الكتاب سعد الدين إبراهيم. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي)

سمارة، إحسان. **مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي**. بيروت: دار النهضة الإسلامية، ١٩٩١.

سميح، صالح حسن. **أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي**. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨.

الشاوي، توفيق محمد. **فقه الشورى والاستشارة**. ط ٢. المنصورة: دار الوفاء، ١٩٩٢.

شرابي، هشام. **النظام الأبوي وإشكالية تخلّف المجتمع العربي**. نقله إلى العربية محمود شريح. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

شرارة، وضاح. **الأهل والغنيمة: مقومات السياسة في المملكة العربية السعودية**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١. (المفكر العربي)

شفيق، منير. **الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات: ثورات ـ حركات ـ كتابات**. تونس: دار البراق، ١٩٨٩.

الشيباني، كريم. **العرب: رهان الديمقراطية والسلام**. بيروت: دار الميزان، ١٩٩٤.

صالح، هاشم. **مدخل إلى التنوير الأوروبي**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥.

ضاهر، مسعود. **تاريخ لبنان الاجتماعي**. ط ٢. بيروت: دار المطبوعات الشرقية، ١٩٨٤.

عبد الجبار، فالح. **معالم العقلانية والخرافة في الفكر السياسي الإسلامي**. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢.

عبده، محمد ومحمد رشيد رضا. **تفسير القرآن الحكيم (المسمى تفسير المنار)**. القاهرة: دار المنار، ١٩٦٠.

العشماوي، محمد سعيد. **الإسلام السياسي**. القاهرة: سينا للنشر، ١٩٨٩.

عطية، كلود مايز. **بين المجتمع المدني والمجتمع الأهلي: مؤسسات مدنية بعقلية أهلية**. بيروت: مكتبة زين الحقوقية والأدبية، ٢٠١٢.

علي، حيدر إبراهيم. **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦.

عماد، عبد الغني. **الحركات الإسلامية في لبنان: إشكالية الدين والسياسة في مجتمع متنوع**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦.

ـــــ. **سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات... من الحداثة إلى العولمة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦.

عمارة، محمد. **الإسلام والسياسة في فكر المسلم المعاصر**. القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٢.

ـــــ. **الإسلام وفلسفة الحكم**. ط ٢. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٤.

الغزالي، محمد. **أزمة الشورى في المجتمعات العربية والإسلامية**. القاهرة: دار الشرق الأوسط للنشر، ١٩٩٠.

فضل الله، مهدي. **الشورى: طبيعة الحاكمية في الإسلام**. بيروت: دار الأندلس، ١٩٩٤.

قباني، خالد. **اللامركزية ومسألة تطبيقها في لبنان**. بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨١.

قبانجي، جاك [وآخرون]. **إشكالية الدولة والمواطنة في لبنان**. بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٩.

القرضاوي، يوسف. **من هدى الإسلام: فتاوى معاصرة**. المنصورة ـ مصر: دار الوفاء، ١٩٩٣.

قطب، سمير عبد الرزاق. **أنساب العرب**. بيروت: مكتبة الحياة، ١٩٩٧.

كرد علي، محمد. **خطط الشام**. ط ٣. دمشق: مكتبة النوري، ١٩٨٧.

كلاستر، بيار. **مجتمع اللادولة**. ترجمة محمد حسين دكروب. بيروت: المؤسسة الجامعية للنشر، ١٩٨١.

كوثراني، وجيه. **هويات فائضة.. مواطنة منقوصة**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٤.

لاغا، علي محمد. **الشورى والديمقراطية: بحث مقارن في الأسس والمتطلعات النظرية**. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٣.

لوكاتش، جورج. **البديل الحقيقي: ستالينية أم ديمقراطية اشتراكية**. ترجمة سناء أبو شقرا. بيروت: دار الفارابي، ١٩٩٠.

ليبهارت، آرنت. **الديمقراطية التوافقية في مجتمع متعدد**. ترجمة حسني زينة. بغداد: معهد الدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٦.

مالكي، أمحمد [وآخرون]. **الديمقراطية والتحركات الراهنة للشعب العربي**. تحرير علي خليفة الكواري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧. (مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية)

مشارقة، محمد زهير. **الحياة الاجتماعية عند البدو في الوطن العربي**. دمشق: دار طلاس، ١٩٨٨.

معتوق، فريدريك. **تطور علم اجتماع المعرفة**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢.

ـــــــ. **مرتكزات السيطرة غرب/ شرق: مقاربة سوسيو ـ معرفية**. بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١١.

ـــــــ. **المعرفة، المجتمع والتاريخ**. طرابلس ـ لبنان: جروس برس، ١٩٩١.

مغربي، عبد الغني. **الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون**. ترجمة محمد الشريف دالي حسنين. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٧.

مفتي، محمد أحمد وسامي صالح الوكيل. **النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية: دراسة مقارنة**. الدوحة: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ١٩٩٠.

مقلد، محمد علي. **الأصوليات: بحوث في معوقات النهوض العربي**. بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٠.

ملاط، شبلي. **الديمقراطية في أميركا**. بيروت: دار النهار، ٢٠٠١.

النبهاني، تقي الدين. **الشخصية الإسلامية**. القدس: منشورات حزب التحرير، [د. ت.].

ـــــــ. **نظام الحكم في الإسلام**. القدس: منشورات حزب التحرير، ١٩٥٣.

النحوي، عدنان علي رضا. **الشورى لا الديمقراطية**. القاهرة: دار الصحوة، ١٩٨٥.

نصار، ناصيف. **نحو مجتمع جديد، مقدمة أساسية في نقد المجتمع الطائفي**. ط ٤. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١.

النقيب، خلدون حسن. **آراء في فكر التخلف: العرب والغرب في ظل العولمة.** بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٢.

ـــــــ. **صراع القبلية والديمقراطية: حالة الكويت.** بيروت: دار الساقي، ١٩٨٦.

ـــــــ. **في البدء كان الصراع: جدل الدين والإثنية، الأمة والطبقة عند العرب.** بيروت: دار الساقي، ١٩٩٧.

ـــــــ. **المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية (من منظور مختلف).** ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي. محور «المجتمع والدولة»)

هاني الدرديري، **نظام الشورى الإسلامي مقارناً بالديمقراطية النيابية المعاصرة.** [د. م.: د. ن.]، ١٩٩١.

هلال، رضا. **الصراع على الكويت: مسألة الأمن والثروة.** بيروت: دار الجيل، ١٩٩٢.

هلال، علي الدين [وآخرون]. **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي.** ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٤)

هويدي، فهمي. **الإسلام والديمقراطية.** القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣.

هيكل، محمد حسين. **الحكومة الإسلامية.** القاهرة: دار المعارف، [د. ت.].

الياسيني، أيمن. **الدين والدولة في المملكة العربية السعودية.** ط ٢. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٠.

دوريات

بالانديه، جورج. «السلطة والحداثة، حوار أجراه هاشم صالح.» **الفكر العربي المعاصر**: العدد ٤١، أيلول/ سبتمبر ـ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٦.

البنا، جمال. «حوار في الديمقراطية.» **البيان** (لندن): العدد ٥٨، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٢.

البنا، حسن. «منبر الجمعة.» منشورة في جريدة **الإخوان المسلمين** اليومية (دار الدعوة، الإسكندرية): ١٩٧٨.

تابر، ريتشارد. «الأنتروبولوجيون والمؤرخون والقبيلة: حول القبيلة ونشوء الدولة في المشرق العربي.» ترجمة جهاد الترك. **الاجتهاد**: السنة ٤، العدد ١٧، خريف ١٩٩٢.

الترابي، حسن عبد الله. «الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم.» **المستقبل العربي**: السنة ٨، العدد ٧٥، أيار/ مايو ١٩٨٥.

التمدن (طرابلس ـ لبنان): السنة ٢١، العدد ٤٣١، آذار/ مارس ١٩٩٢، والسنة ٢٢، العدد ٤٤٢، كانون الثاني/ يناير ١٩٩٣.

الجابري، محمد عابد. «مع من يقف الغرب.» **الاتحاد** (أبو ظبي): ٢٢/ ٣/ ٢٠٠٥.

الجريدة الرسمية للجمهورية العربية السورية: العدد ٢٧، ٤ حزيران/ يونيو ١٩٥٣، والعدد ٢٩، ٢١ حزيران/ يونيو ١٩٥٦.

حاكم، صفوت. «تطور الفكر القومي العربي عند عبد الناصر وميشال عفلق: دراسة مقارنة.» **الفكر العربي**: العدد ٢٢، ١٩٨١.

الخالد، غسان. «الفكر القومي والديمقراطية.» **النهار** (بيروت): ٩/ ٥/ ٢٠٠٥.

الربيعو، تركي علي. «نحو تأسيس إناسة لدراسة المجتمع البدوي: قبيلة طيء نموذجاً.» **الاجتهاد**: السنة ٤، العدد ١٧، خريف ١٩٩٢.

شمس الدين، محمد مهدي (الشيخ). «الديمقراطية العددية القائمة على مبدأ الشورى.» **النهار**: ٢٠/ ٧/ ١٩٨٥.

صالح، هاشم. «الفكر العربي المعاصر ومسألة الحركة الأصولية: محاولة إيضاح.» **الوحدة**: السنة ٨، العدد ٩٦، أيلول/ سبتمبر ١٩٩٢.

«الطبقات الاجتماعية في الهند: شفوق قديمة في صور جديدة.» **الثقافة العالمية** (الكويت): السنة ٨، العدد ٣٣، آذار/ مارس ١٩٨٧.

الغنوشي، راشد. «إقصاء الشريعة والأمة: تداعيات خوف الفتنة.» **المنطلق**: العدد ١١٠، ١٩٩٥.

القوتلي، حسين. «الإسلام والحكم»، الكراس العاشر، «القضية اللبنانية: من أقوالهم تستنتجون».

المحلاوي، حنفي. «ومن يخاف الكتاب في مصر: تحقيق.» **أخبار الأدب**: ١٩ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٣.

معتوق، فريدريك. «أزمة الاندماج الاجتماعي والثقافي في لبنان والبلاد العربية.» **مجلة العلوم الاجتماعية** (مركز الدراسات في معهد العلوم الاجتماعية، بيروت): العدد ١٢، تموز/ يوليو ٢٠٠٩.

ـــــ. «الذهنية والعقليات.» **الديار** (بيروت): ٢٩ ـ ٣٠/ ٤/ ١٩٩٤.

يتيم، محمد وسعيد شبار. «الحركة الأصولية: عناصر نظرية في المصطلح والدلالة والمنهج ومحاولة تطبيعية.» **آفاق** (المغرب): العددان ٥٣ ـ ٥٤، آذار/ مارس ١٩٩٣.

ندوات، مؤتمرات

تجارب ديموقراطية في البلدان العربية: وقائع المؤتمر الإقليمي، فندق البريستول، ١٠ ـ ١١ كانون الثاني ٢٠٠٣. إعداد وتحرير عاطف عطية. بيروت: مؤسسة فريدريش إيبرت؛ الجامعة اللبنانية، معهد العلوم الاجتماعية؛ الاتحاد الأوروبي، ٢٠٠٣.

تشكيل هيئة إلغاء الطائفية السياسية، المؤتمر الأول، جمعية خريجي معهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية ـ الفرع الثالث بالتعاون مع مجلس النواب. بيروت: الجامعة اللبنانية، ٢٠١١.

ديمقراطية من دون ديمقراطيين: سياسات الانفتاح في العالم العربي/ الإسلامي: بحوث الندوة الفكرية التي نظمها المعهد الإيطالي «فونداسيوني إيني إنريكو ماتيي». جون ووتربوري [وآخرون]؛ إعداد غسان سلامة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥.

المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. سعيد بنسعيد العلوي [وآخرون]. بيروت: المركز، ١٩٩٢.

٢ ـ الأجنبية

Books

Bourdieu, Pierre. *Le Sens pratique*. Paris: Ed. de minuit, 1980.

Corm, Georges. *Histoire du pluralisme religeux au Moyen Orient*. Paris: Société nouvelle librairie orientaliste Paul Geuthner, 1998.

Dahel, Robert A. *Polyarchy: Participation and Opposition*. New Haven, CT: Yale University Press, 1971.

De Planthol, Xavier. *Les Fondements geographiques de l'histoire de l'Islam*. Paris: Flammarion, [1968].

Halliday, Fred. *Arabia without Sultans: A Political Survey of Instability in the Arab World*. New York: Vintage Books, 1974.

Lijphart, Arend. *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration*. New Haven, CT: Yale University Press, 1977.

_____. *The Politics of Accommodation; Pluralism and Democracy in the Netherlands*. Berkley, CA: University of California Press, 1968.

Saliby, Kamal. *L'Histoire du Liban Moderne*. Beyrouth: Dar Al- Nahar, 1972.

Periodical

Rustow, Dankwart. «Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model.» *Comparative Politics*: vol. 2, no. 3, April 1970.

البدوقراطية

قراءة سوسيولوجية في الديمقراطيات العربية

أغلب ما نشر عن الديمقراطية في الوطن العربي إنما يصبّ في إطار الديمقراطية وفق المنظور الغربي. ولعل في هذه الرؤية محاولة إسقاط لن تكون ناجحة على الأغلب، لأن الديمقراطية وجدت في الغرب بيئة ملائمة حاضنة استطاعت من خلالها أن تطور نفسها على مرّ قرنين من الزمن تقريباً، لتدخل تدريجياً في صلب الذهنية الغربية وتتحول إلى ثقافة تقوم على عادتين أساسيتين هما: اعتبار الديمقراطية منهجاً في التفكير وأسلوباً في العمل السياسي، أكثر مما هي صيغة مرسومة المعالم محددة المنبع. كما إن العديد من المفكرين العرب وحتى الغربيين، إنما ينظرون إلى الديمقراطية نظرة إجرائية تتحقق بالانتخابات التشريعية وبتداول السلطة، من دون التدقيق في طبيعة القوانين الانتخابية، وفي الرقابة والضوابط والعوامل المؤثرة في الانتخابات. وباختصار، من دون مراعاة البيئة الاجتماعية وطريقة أو آلية عملها الناتجة عن طبيعة بنيتها، أو المراحل التاريخية التي مرت بها وأدّت أو لم تؤدِّ إلى تطور هذه البيئة، هي في نظر العديدين لا تزال بنية تقليدية محافظة.

يُنتِج كل من البنية الاجتماعية والدين في الوطن العربي منظومة قيم ثقافية واقتصادية وسياسية تتلاحم في ما بينها مشكلة ذهنية عامة، تسِم المجتمع العربي بشكل أو بآخر بسمة خاصة يصعب عليها إسقاط المفاهيم الخارجة عنها. فمحاولة التشبه بالديمقراطية البالغة للمستوى الحضاري الأرقى وجعلها قاعدة للحكم على ما هو ديمقراطي أو غير ديمقراطي لممّا يصعّب علينا مسألة مقاربته لأن المفاهيم الحضارية والظروف السياسية عند العرب، وفي العالم الثالث بشكل عام، إنما تشكل (هذه المفاهيم والظروف)، بيئة مغايرة قد لا تصلح لأن تنمو فيها الأفكار الديمقراطية والمؤسسات الديمقراطية كما هو شائع في أوروبا والعالم الغربي.

انطلاقاً من فكرة المواءمة هذه يأتي مفهوم **البدوقراطية**، لا لإضافة مصطلح جديد في علم الاجتماع السياسي كمصطلح «الشوراقراطية» التي تعني المواءمة بين مفهومي الشورى الإسلامي والديمقراطية الغربية، وإنما ليكون معبرّاً عن البنية الاجتماعية ومنهج التفكير الذي يغلب على المجتمع العربي مقروناً بآلية العمل السياسي التي يسميها خلدون النقيب «القبلية السياسية» أو «الديمقراطية القبلية».



منتدى المعارف

بناية «طبارة» ـ شارع نجيب العرداتي ـ المنارة ـ رأس بيروت

ص.ب: ٧٤٩٤ ـ ١١٣ حمرا ـ بيروت ٢٠٣٠ ١١٠٣ ـ لبنان

بريد الكتروني: info@almaarefforum.com.lb